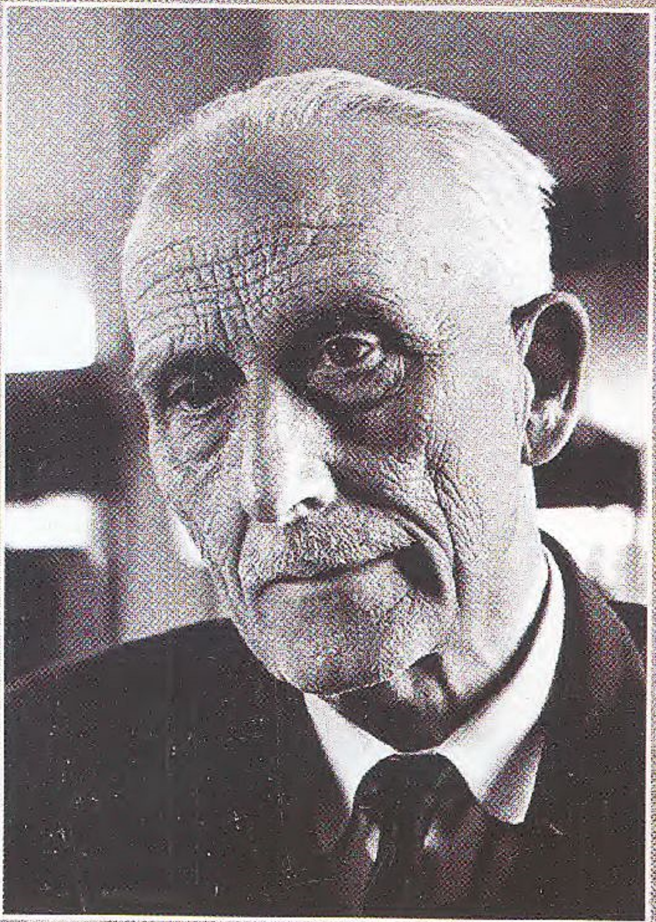
فى قلب الشرق



قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينون

أعمال الندوة التى نظمتها كلية الآداب - جامعة القاهرة
بالتعاون مع المركز الفرنسى للثقافة والتعاون
والجمعية الفلسفية المصرية - فى الفترة من ١٣ - ١٥ مارس ١٩٩٩

راجع الأبحاث العربية / حسن حنفى • راجع وترجم الأبحاث الفرنسية / زينب الخضيرى

تقديم : محمود حمدى زقزوق

393

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومى للترجمة

١٧

المشروع القومى للترجمة

فى قلب الشرق

قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون

ترجمة الأبحاث الفرنسية

زينب محمود الخضيرى

مراجعة الأبحاث العربية

حسن حنفى

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٣٩٢
- فى قلب الشرق (قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون)
- لويس ماسينيون
- زينب محمود الخضيرى (ترجمة الأبحاث الفرنسية)
- حسن حنفى (مراجعة الأبحاث العربية)
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

Au Coeur de L'Orient

Relectures contemporaines de l'oeuvre de
LOUIS MASSIGNON

Actes du Colloque tenu à l'Université du Caire,
Facultè des Lettres en Collaboration avec
Le Centre Français de Culture et de coopération
13-15 Mars 1999

تم نشر هذا الكتاب بالاشـــتراك مـــع المركز الفرنسي للثقافـــة والتعـاون (قســم الترجمة) التابع لسفـــارة فرنســا بجمهورية مصر العربيـــة.

2003

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax** : 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

المحور الخامس : لويس ماسينيون ودراسات الآثار الإسلامية

المحور السادس : لويس ماسينيون مستعربًا

المحور السابع : لويس ماسينيون والحوار بين الأديان

المحور الثامن : أصداء أعمال ماسينيون

الافتتاحية

ما كان للندوة التى نصدر اليوم فعاليتها، بل ما كان لعملية الإصدار ذاتها أن تتحقق لولا الإسهامات الفعالة من قبل العديد من الشخصيات والمؤسسات، ونحن إذ نعبر عن امتناننا لكل منها، نوجه شكرنا هنا بوجه خاص لكلية الآداب بجامعة القاهرة التى استقبلتنا فى رحابها، وكذلك للمركز الفرنسى للثقافة والتعاون فى مصر، الذى لولا دعمه المادى لما كان ليتحقق شيء ، ساهم أ.د / حسن حنفي - من الجانب المصرى - مساهمة فعالة فى الإعداد لهذه التظاهرة التى تفضل أ.د / سيد الحسينى عميد كلية الآداب السابق بجامعة القاهرة بمنحها اهتماماً كبيراً، ونحن ندين بالفضل كذلك للأستاذ تييرى فبيل - المستشار السابق لمركز الثقافة والتعاون فى مصر - الثقة التى لا حدود لها التى منحنا إياها طوال الإعداد لهذا العمل، وللإمكانيات التى وضعها تحت تصرفنا، والتى لم يتردد لحظة فى تفعيلها كلما احتجنا لذلك، كما قدمت لنا السيدة كاترين فرحي - الرئيسة السابقة لقسم الترجمة والنشر فى المركز الفرنسى للثقافة والتعاون - عوناً ثميناً ونصائح سديدة ، ولابد من ذكر الأستاذتين هالة عزيز ودينيس شفيق اللتين تحملتا - إلى أقصى حد - أعباء العملية التنظيمية بتحملهما أعباء السكرتارية الثقيلة .

وطوال مدة انعقاد الندوة، تولى ببراعة فائقة فريق المترجمات الذى التف حول أ.د/ آمال فريد ، أستاذة الأدب الفرنسى بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، تولى الترجمة الفورية للكلمات وللمناقشات، مع ما فى ذلك من صعوبات فائقة ناجمة عن طبيعة ومضمون المداخلات؛ فلهن منا هنا كل التهنئة على ذلك، فضلاً عن اعترافنا العميق بالفضل.

أما عملية الإصدار فما كان لها أن تتحقق لولا مساهمة قسم الترجمة والنشر فى المركز الفرنسى للثقافة والتعاون؛ ولذا نتقدم بالشكر الجزيل للسيدة دانييل كونيار التى

ورثت تركة مشروع النشر الذى ليس من اليسير إنجازه فى كل الأحيان، والشكر الجزيل كذلك للأستاذة الدكتورة زينب محمود الخضيرى أستاذة ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، التى ترجمت إلى العربية المداخلات التى ألقيت أصلاً باللغة الفرنسية، وأخيراً لابد من تأكيد اعترافنا بالفضل البالغ للمجلس الأعلى للثقافة فى مصر لعنايته البالغة بإصدار أعمال هذه الندوة باللغة العربية .

إدوار ميتينيه

تنويه

عند إصدارنا أعمال الندوة، اخترنا نشر كل المداخلات التى قدمت فيها، بالرغم من تنوعها الكبير، وترجع أسباب هذا الاختيار لفكرة أنه من المهم كذلك إتاحة فرصة الاطلاع على التمثلات الحالية لماسينيون على شاطئى البحر الأبيض المتوسط ؛ فكيفية التعامل مع هذه الشخصية، وكذلك مع تراثها الأكاديمى والروحى الذى خلفته للأجيال التالية تتوقف – إلى حد كبير – على نوعية استقبالها، وهى مسألة لزامًا علينا وضعها فى الاعتبار عند التطلع لإقامة حوار حضارى حقيقى تدعونا إليه – فضلاً عن ذلك – كل أعمال ماسينيون .

المشاركون في الندوة *

١ - أ / إبراهيم الترزى : الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة .

٢ - أ.د/ أبو يعرب المرزوقى : أستاذ الفلسفة الإسلامية المقارنة بجامعة تونس .

٣ - د / أحمد عبد الحليم عطية : أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة .

٤ - أ / إدوار ميتينيه : باحث فى مركز تاريخ الإسلام المعاصر بباريس.

٥ - أ.د / أيمن فؤاد السيد : أستاذ تاريخ إسلامى مصرى .

٦ - أ / بيير روكالف : سفير فرنسي سابق، ونائب رئيس جمعية أصدقاء لويس ماسينيون .

٧ - أ.د / جاد حاتم : أستاذ التصوف المقارن فى جامعة القديس يوسف بلبنان .

٨ - أ.د / حسن حنفى : أستاذ الفلسفة الإسلامية المتفرغ بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة .

٩ - أ.د / دومنيك بوريل : متخصص في التصوف، ورئيس قسم فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية بباريس .

١٠ - أ / فرانسوا أنجيليه : منتج فى قناة فرنسا الثقافية .

١١ - أ / فرانسوا ليفونيه : صاحب العديد من الدراسات الأنثروبولوچية والاجتماعية المقارنة .

(*) حسب الترتيب الهجائى

١٢ – أ.د / كامل مصطفى الشيبى : أستاذ التصوف بكلية الآداب، بجامعة بغداد بالعراق .

١٣ – أ.د / محمد خليفة حسن : أستاذ بقسم اللغات الشرقية، ووكيل الدراسات العليا بكلية الآداب بجامعة القاهرة .

١٤ – أ / محمد صغير جنجار : مساعد رئيس مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود فى كازابلانكا بالمغرب .

١٥ – أ.د / مقداد عرفة منسية : أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة تونس .

١٦ – أ.د / موريس دى جاندياك : أستاذ الفلسفة المسيحية غير المتفرغ بجامعة السوربون .

١٧ – أ.د / نصر الله بورجفادى : أستاذ التصوف الإسلامى فى جامعة طهران بإيران .

١٨ – أ.د / هشام جعيط : أستاذ التاريخ المتفرغ بجامعة تونس .

١٩ – الأنبا د / يوحنا قلته : نائب بطريرك الأقباط الكاثوليك بجمهورية مصر العربية .

تقديم

للأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق

الحوار الحضارى له صور مختلفة وأساليب متعددة، ولعل أهمها ما تقوم به الثقافة من دور مهم فى التقريب بين الشعوب من خلال تعريف كل منها بثقافة الآخرين وطرائق تفكيرهم .

وقد قام الاستشراق الأوروبى - بصفة عامة - بدور لا يستهان به فى الغوص فى أعماق الثقافة الإسلامية، وتعريف أبناء الحضارة الغربية بكنوز الحضارة الإسلامية فى مجالات مختلفة على مدى قرون عديدة، ولا يقلل من شأن ذلك أن التصورات الاستشراقية فى هذا الصدد تحمل - بطبيعة الحال - وجهات نظر أصحابها وتصوراتهم ، ولا تتفق بالضرورة - فى كل الأحوال - مع تصورات أبناء الحضارة الإسلامية.

والمستشرق الفرنسى المعروف لويس ماسينيون مستشرق غير عادى، ونموذج فريد فى تأكيد الصلات الثقافية بين الشرق والغرب؛ فقد كان لإسهاماته القيمة فى مجال الدراسات الإسلامية - والدراسات الصوفية منها بوجه خاص - بصمات واضحة وعميقة الأثر على الدارسين المتخصصين على الجانبين الغربى والإسلامى، ويرجع ذلك إلى سعة اطلاعه وعمق نظرته وغزارة علمه، بالإضافة إلى رحلاته المتعددة إلى بلاد الشرق الإسلامى وصلاته الوثيقة بالمؤسسات العلمية الإسلامية، وقيامه بالتدريس فيها .

وقد يتفق المرء أو يختلف مع ماسينيون، ولكنه - فى كل الأحوال - لا يسعه إلا الشعور بالإعجاب والتقدير والاحترام لهذه الشخصية الفذة ، ولا يستطيع باحث

فى الدراسات الصوفية ، وبخاصة فى دراسة الحلاج ، إلا أن يرجع إلى دراسات ماسينيون التى تُعد نبعًا ثريًا وزادًا علميًا فياضًا فى هذا الصدد، ولعل استغراق ماسينيون فى دراسة التصوف الإسلامى جعل منه فى النهاية متصوفًا يتمتع بنظرة تسامحية فريدة تدعو إلى الوئام بين أبناء جميع الديانات ، ويمكن القول بأن العمل العلمى الفذ الذى قام به ماسينيون يُعد إسهامًا بارزًا فى الحوار الحضارى بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وسيظل هذا العمل يمثل جسراً للتواصل بين هاتين الثقافتين ونموذجًا يحتذى به فى الأجيال القادمة .

ولا شك فى أن الاحتفال بذكرى ماسينيون ، من خلال الندوات العلمية والمنشورات المتعددة ، أمر مطلوب وضرورى ؛ تقديراً للعطاء العلمى لماسينيون، وتذكيراً بالدور المهم الذى قام به فى التواصل الحضارى، وذلك بالإضافة إلى تعريف الأجيال الجديدة على كلا الجانبين بالرواد المتميزين فى هذا المجال من أجل ترسيخ قيم التواصل بين الحضارات، والانفتاح على كل الثقافات، وتأكيد الاحترام المتبادل بين أبناء الثقافات المختلفة .

أ.د / محمود حمدى زقزوق

رئيس الجمعية الفلسفية المصرية

ووزير الأوقاف

لويس ماسينيون :
رهانات قراءة جديدة لأعماله الفكرية الروحية

إدوار ميتينيه

مما لا شك فيه أن مصر وفرنسا تمثلان – على المستوى العام للتمثيلات الجماعية – نموذجين لما يمكن أن يكونه الشرق من جهة ، ولما يمكن أن يكونه الغرب من جهة أخرى . وغنى عن القول أن الأمر أشد تعقيداً إلى أبعد الحدود على مستوى الواقع ، وأن التعمق العلمى فيه يلغى تمامًا هذه المقابلة الثنائية ، وذلك بإرجاع أغلبها إلى مجال الخيال الأدبى الذى نبعت منه، وإذا كنا لا ننكر السمات الخاصة التى فى مقدورها تحديد عوالم تختلف بعضها عن البعض من حيث هويتها المرجعية ، فإن علينا الاعتراف بأن الشرق العربى والغرب الأوروبى وخاصة فرنسا و مصر قد ارتبطتا منذ زمن طويل بأنساق تبادلية من العلاقات والتعاملات التى كانت صراعية أحيانًا ، وسلمية أحيانًا أخرى ؛ فقد صنعت تاريخًا مشتركًا إلى حد كبير. وقد يحدث أن يتجسد هذا اللقاء ، بين عوالم يقابل بينها الإدراك البسيط قبليا ، فى مسارات فردية ، من خلال بروز شخصيات فريدة تلعب – فى آنٍ واحد – دور الجسور ودور العابرين عليها، وإذا نظرنا من هذه الزاوية إلى تاريخ مصر الحديث ، فلابد أن يخطر على بالنا على الفور اسم طه حسين من بين العديد من الأسماء الأخرى . وفى الجانب الفرنسى يفرض اسم ماسينيون نفسه بالبداهة نفسها ، هذا فضلاً عن أن الاثنين كانا يرتبطان بشعور التقدير المتبادل ، كما أن صداقتهما كانت قد انعقدت منذ أن ميز ماسينيون – وهو بعد أستاذ صغير عندما كان يدرس فى الجامعة المصرية – من بين كل الدارسين المصريين هذا " البصير الكفيف " ، الذى لم يكن يصغره فى السن إلا قليلاً .

اسمان يمثلان إذن قمتى العلاقة الحوارية بين الشرق والغرب، ويفرضان نفسهما بشكل يكاد أن يكون طبيعيًا فى الوقت الذى ترجو فيه كل من مصر وفرنسا إبراز

نوعية وقدم العلاقات الثقافية التى تربط بينهما ، ولا يمكن لمثل هذه الخطوة أن تحقق كل دلالتها إلا إذا قصد إليها من خلال رؤية مستقبلية ، كما لا يمكن أن تكون فعالة حقيقة إذا ما اقتصدت فى التأمل النقدى . بهذه الروح اجتمع المشاركون فى هذه الندوة ، ليتأملوا الإنجاز الفكرى والروحى للويس ماسينيون الذى توفى منذ ما يقرب من أربعين عاماً . والسؤال المطروح هو : ما دلالة الإنجاز ، وما الدلالة التى يحتفظ بها فى وقتنا هذا ؟ هل من المفيد ومن الملائم تنظيم عودة الفكر ؟ قد تكون منذ مدة ليست بقصيرة ، وفى سياق ثقافى وسياسى تغير كثيرًا منذ ذلك الحين ، وذلك بعيداً عن الروح الاحتفالية التذكارية - خاصة وأن الموعد المختار للندوة لم يكن يوافق أياً من التواريخ المهمة بحيث يجدر الاحتفال به بشكل خاص .

ومن المجدى فور طرح هذه الأسئلة ، الانحراف بالمسار قليلاً للتساؤل عن طبيعة هذا الإنجاز ، وهو بالطبع إنجاز أكاديمى شيد بفضل كل الصفات المطلوب توافرها لتحقيق مثل هذه النوعية من المنجزات ألا وهى : الجدية ، والتبحر فى العلم ، والحدوس الطريفة والثرية ، وإن كان مصير كل عمل أكاديمى بحت - مهما كانت أهميته فى زمنه - أن يجد نفسه وقد تجاوزته إنجازات الأجيال اللاحقة بسرعات متفاوتة ، تلك الأجيال التى تخطو دائماً بالتأمل - وخاصة بالتأمل النقدى ، الذى هو محرك التقدم فى المجال الفكرى - خطوات للأمام ، وهو أيضًا إنجاز روحى تتخلله رؤى خاطفة ومتنبئة وملهمة حقيقة ، وإن كان هو أيضًا ما استطاع النقد اللاحق تحجيمه وإبراز فقدانه لصوته، وذلك دون التقليل من شأن قيمته ودون إنكار فضله فى الحس على ديناميات جديدة وصريحة وثورية . ولذا يمكننا الاتفاق على أن سلطة إنجاز ماسينيون - حتى يومنا هذا - ترجع إلى طابعه الأدبى الرفيع ، أى أنه إذا كان ثمة عجب فيما خلفه لنا " الشيخ المدهش " كما كان يسميه جاك بيرك - بدافع التقدير وليس الاستلطاف - فهو عبقرية الكلمة فى المقام الأول ، التى تنقل لنا - بقوة وبشكل جذرى - تجربة وجودية وروحية معاشة بعمق.

لقد ابتكر ماسينيون بجمعه بين التناول العلمى وبين أسمى الرؤى الروحية - شأنه شأن كل كبار الصوفية - لغته الخاصة بواسطة أسلوب كتابة شديد الخصوصية سعيًا للكشف عن المسكوت عنه الذى كان يريد أن يكون شاهداً عليه . ومما لا شك فيه

أن علينا إدراك في آن واحد وحدة وتعقيد حياه وفكر أستاذ " معهد الدراسات العليا " و " الكوليج دى فرانس " ، والذى كان يخلط فى محاضراته العلم الرفيع بأعمق الإيماءات النبوية إن لم تكن رؤية ، من عباراته الحارقة بنار نفسه وروحه – والتى يصفها الكثيرون بأنها ساحرة حقيقة – أكثر مما علينا إدراكهما (وحدة حياته وفكره وتعقيدهما) من النصوص فحسب . إن النظر لإنجاز لويس ماسينيون على أنه شهادة مطلقة على الوجود يحفظ له حيويته ويتيح له مواصلة تغذيته للروح سواء على المستوى العقلى أو على المستوى الروحى .

كان لويس ماسينيون مستشرقًا فى المقام الأول ، وإذ اعتبر بعامة من كبار المتخصصين في التصوف الإسلامي الذى كرس له رسالته الثانية في السوربون : « بحث فى أصول المعجم التقنى للتصوف المسلم " ، وإذ اعتبر بخاصة متخصصاً فى الحلاج ، شهيد الحب التراحمى هذا ، والقطب الوجودى الحقيقى الذى حدد له بالفعل توجهه الأكاديمى والروحى على السواء ؛ فإن ماسينيون كان يريد لنفسه أن يكون " دارساً اجتماعيًا للعالم المسلم " قبل أى شىء آخر ، الأمر الذى يتفق واسم الكرسى الذى كان يشغله فى " الكوليج دى فرانس " . وفى هذا الاختلاف – الذى هو سطحى فحسب – يوجد مفتاح أهمية وعمق مسيرته . إن ما يقترحه علينا ماسينيون من حيث هو أستاذ حقيقى هو أولاً – وقبل كل شىء – منهج لفهم الآخر ، منهج يؤدى إلى الوصول إليه (للآخر) من أجل اكتشافه فى بكارته ، ومن أجل تفجير نصيبه من الإلهى الذى تشترك فيه كل الإنسانية ، وهو ما يقابله على مستوى آخر – وفى ضوء الموروث الغاندى – فيضان الحقيقة من خلال تحقيق العدالة .

ويمكننا القول إن ماسينيون فى ختام مرحلة تكوينه التى ظهر فيها فى وقت مبكر جداً تعطشه الشديد للمعرفة ، الذى أشبعه منذ ذلك الحين ميله الواضح للتبحر فى العلم، وكذلك موهبته الخاصة فى مجال اللغات ، والنادر منها بخاصة مثل العبرية والسنسكريتية والعربية والفارسية ، التى أتاحت له القيام بأعباء مهنة تدريس العلوم الإنسانية باقتدار عظيم ، فضلاً عن إظهاره منذ ذلك الحين قدر من الطرافة ؛ يمكننا القول إن ماسينيون اتجه – بما يشبه المصادفة التى هيأتها له جزئيًا البيئة الاجتماعية التى ينتمى إليها – إلى علم الإسلاميات . وإذا كان السياق الاستعمارى للمرحلة قد

لعب دوراً فى إيقاظ هذا التوجه ، فهو لم يكن قاطعًا تمامًا : لقد وجد هنرى ماسبيرو وهو أقرب زملاء ماسينيون إلى نفسه ، والذى كان فى ذلك الحين أخاه الروحى الحقيقى ، وجد وجهته فى ظروف مختلفة تمامًا ، وذلك عندما كان أبوه يرأس " المعهد الفرنسى للآثار الشرقية " ؛ حيث ابتدأ المستعرب الصغير مهنته .

ومن جهة أخرى كانت آثار كل من " شارل دى فوكو " Charles de Foucauld وأرنست بسيكارى Ernest Psichari هى تلك التى اقتفاها ماسينيون بالفعل وهو يدنو من العالم العربى الإسلامى ممتلئًا بـ " هوس الفهم العلمانى ". وبشكل خاص قويت أواصر العلاقة التى ستربطه بهذا العالم أثناء إقامته فى المغرب – الذى لم يكن قد استعمر بعد – اقتفاءً منه لأثر ليون الأفريقى (الحسن بن الوزان) ، وذلك عقب الصدمة الأولى التى تلقاها فى الجزائر أثناء رحلة دراسية أتاحها له والده على أثر حصوله على البكالوريا ، قال: " كنت أريد بعث الحياة فى الصور الموجودة فى النصوص التى درستها بواسطة انطباعاتى المباشرة التى استقيتها من البلد نفسه(١) " . ولذلك قرر لذلك بدافع ترجماتى ، تعميق معرفته باللغة العربية حتى لا يظل مضطراً للاعتماد على مترجم خائن . وبالرغم من كل شىء فقد كان نتاج هذه الرحلة عملاً مؤثراً سواء بجديته أو باتساعه ودقة توثيقه. كتب " كريستيان ديتريمو " Christian Destremeau يقول عنه " هو عمل ذو دقة علمية مثالية بالفعل ، ويظهر فيه تعلق مؤلفه بالسماء وبالأماكن وبكل العلامات التى تترجم ديمومة العصور " (٢).

وعلى أثر هذا العمل دُعىَ ماسينيون الشباب فى عام ١٩٠٥ إلى المؤتمر السنوى للمستشرقين الذى عقد بالجزائر العاصمة ، ثم جاء فى عام ١٩٠٦ إلى المعهد الفرنسى للآثار الشرقية حيث اختاره " جاستون ماسبيرو " Gaston Maspero لاستكمال دراسته للدرب الأحمر ، وهى بحث ضخم فى اليوتوبيا التاريخية كان قد بدأه أعضاء المعهد المستعربون قبل عشرين عامًا . ونحن نعرف أن مروره بالقاهرة هذا لهو لحظة أساسية فى الرسم البيانى لرحلة وجوده ، ونقطة رئيسية على محور مجراها ، وهو وإن فقد الاهتمام تمامًا فى ذلك الحين بالعمل الذى كان ماسبيرو قد عهد به إليه ، فقد غاص فى حقيقة الواقع العربى الإسلامى بفضل مضى رغبات الشباب ، أثناء وجوده وسط جماهير مصر الغريبة . كانت هذه تجربة حياتية عميقة جداً ، مثيرة للحماس ومدعاة

لليأس فى آن واحد ، انتهت به إلى حافة الانكسار ، وإن كانت هى التى كشفت له عن اسم الحلاج فى ضوء القمر ، وجعلته ينبهر بهذه العبارة التى قرأها لشاعر الحب الصوفى هذا فى " حلية الأولياء " لفريد الدين العطار : " ركعتان فى العشق لا يصح وجودهما إلا بالدم " (٢) .

وجد ماسينيون منذ ذلك الحين اتجاهه الفكرى فقرر تكريس رسالته للدكتوراه لدراسة شهادة الحلاج دراسة نقدية ، الحلاج ذلك الصوفى البغدادى الذى عاش فى القرن الثالث الهجرى / العاشر الميلادى، والذى حكم عليه أهل السنّة بالموت لإعلانه اتحاده بالذات الإلهية، وهو وإن غادر مصر فى ظاهر الأمر ليذهب للعراق فى بعثة أثرية، فإن البواعث التى حركته كانت مختلفة جد الاختلاف : فعند وصوله إلى بغداد فى ١٩ ديسمبر ١٩٠٧ كان أول مازاره هو قبر الحلاج الخالى ، ولقد استقبله آل الألوسى (محمود شكرى والحاج على) اللذان استضافاه فى بيتهما ، واللذان ارتبط بهما بعلاقة صداقه قوية وعميقة للغاية . قام ماسينيون بعمله الأثرى بشكل سليم للغاية، ولكنه ظل مشغولاً – بشكل خاص – ومشدوداً بشكل لا يقاوم لشخصية الحلاج ، الذى لم يكف عن الحديث عنه مع مضيفيه . وإذا عرفنا الاتجاهات الحنبلية المتشددة والوهابية لهذين الرجلين ، وهما وريثا عائلة من أشهر العائلات البغدادية ؛ فلنا أن نتصور بسهولة ثراء هذه المناقشات التى دارت باللغة العربية، والتى كشفت للمستشرق الشاب عن كافة أعماق الكياسة الإسلامية وعن قيمها .

وفى كل من هذا السياق والسياق المضطرب جداً لنهاية الإمبراطورية العثمانية المتفسخة ، سيتحدد كل مصير ماسينيون . ولقد مر عقب أزمة جسمانية ونفسية خطيرة بتجربة المسكوت عنه المؤلمة والتى لا تنسى ؛ فتبدلت حياته نهائيًا بعد "زيارة الغريب " الغامضة التى أدت به – فى ظروف مفعمة بالخيال – إلى تحول جذرى لكل كيانه ، تمثل فى العودة للإيمان بالكاثوليكية التى كان عليها فى طفولته . ومنذ تلك اللحظة عرف وجهته الروحية باعتباره روحاً مسيحية عادت إلى الله بفضل شفاعة ولى مسلم ، وعادت إلى البشر بفضل وفاء أصدقائه المسلمين (آل الألوسى) . ولم يكف منذ تلك اللحظة عن الدفاع – على كافة المستويات – عن وحدة أبناء إبراهيم الروحية التى لا يمكن أن تنفصم ، وعن إنصاف كل من الإسلام والمسلمين فى قلب الحضارة الغربية والمسيحية، وذلك فى غير أنشطته الأكاديمية الخالصة .

وفي مؤتمر المستشرقين عام ١٩٠٥ تعرف ماسينيون على شخصيتين كبيرتين سيكون لهما عليه أكبر الأثر ، هما: المجرى " إينياس جولدزيهر " والإسباني " آسين بلاثيوس " ، ولقد عاونه الاثنان بطرق مختلفة على الانسلاخ من وضعية رينان التى كانت ما تزال تصبغ تماماً الدراسة فى السوربون بصبغتها ، كما عاوناه على القيام « بثورته الكوبرنيكية » لصالح منهج وصفه هو نفسه بأنه " جوانى " . ساعده أولهما بتشجيعه الفياض ، وساعده ثانيهما بأن لعب بالنسبه له – بشكل ما – دور " الدافع " فى تحديد منهجه الخاص فى تأويل النصوص . ويعرف هذا المنهج بالتأكيد على ضرورة انتزاع الذات من المركزية الأصلية، وذلك طلبًا للتفهم ، ثم الانتقال إلى قلب موضوع الدراسة ذاته ، ثم إعادة غرس الذات فى مركزية الآخر لتتخذ موقعًا على محوره نفسه – وليصبح له منظوره نفسه . ولسنا هنا فحسب فى قلب المنهج الذى طبقه ماسينيون فى دراسة العالم العربى والإسلامى ، بل نحن كذلك فى قلب روحانيته؛ إذ يختلط الاثنان إلى الحد الذى لا يمكن معه الفصل بينهما ، وهذا هو – بلاشك – مفتاح فهم الأمرين التاليين على السواء : قيام كل من تبحره الهائل فى العلم وملكاته التحليلية بدور الدعائم لأكثر الحدوس الروحانية جرأة ، بينما يمهد إدراكه للعالم حتى وإن كان أكثر العوالم مادية والذى هو فى جوهره إدراك صوفى يمهد الطريق أمام تراكيب أقل ما يمكن قوله عنها إنها مذهلة .

وإذا كان اسم ماسينيون قد ظل حيًا بشكل فريد منذ رحيله فإن الفضل فى هذا يرجع– بشكل خاص– لإصدار أعماله الصغيرة(٤) Opera Minora "وكراسة هيرن" (٥) Cahier de l'Herne فى بداية السبعينيات أو لإعادة نشر "ولع الحلاج"(٦) La Passion de Hallāj بعد ذلك بقليل ، كما يرجع الفضل فى ذلك أيضًا لفاعلية بعض الأشخاص الحريصين – بشكل خاص – على المحافظة على سلامة تراث فكرى وروحى ، وعلى التعريف به بشكل أفضل ، ذلك التراث الذى يعتبره هؤلاء أمانة مودعة لديهم . ومنذ عام ١٩٨٣ وهو تاريخ الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون – والتى احتفل بها فى عدة أماكن وخاصة فى جامعة القاهرة وفى اليونسكو ، بل وأيضًا فى إيران وسوريا – منذ ذلك التاريخ تبدت عودة للاهتمام بأعمال ماسينيون أخذت شكل حركة نشر و مراجعة ، سواء أكانت إعادة نشر نصوص ماسينيون نفسه أم كانت دراسات كرست له . وفى

الوقت نفسه وضعت عدة دراسات لنيل درجة الدكتوراه - تفاوتت نسبة تركيزها مباشرة على أعمال ماسينيون - رحلة حياته الفكرية موضع التأمل . وكان كتاب " جاك واردنبورج " Jacques Waardenburg [٧] منذ نهاية الخمسينيات - أي عندما كان ماسينيون مازال على قيد الحياة - رائدا في هذا المجال . وكان من بين ما تبعته رسالتا " جي هاربيني " Guy Harpigny [٨] و " بيير رو كالف " Pierre Rocalve [٩] اللتان نشرتا في الثمانينيات والتسعينيات ، ونظمت في الوقت نفسه العديد من الندوات تكريماً لفكر ولإنجاز ماسينيون أو لإعادة النظر فيهما ، ولم يمر عام منذ منتصف الثمانينيات إلا وأضاف نصيبه من الإصدارات الجديدة . ولنذكر هنا أيضاً بعضاً من أحدث العناوين البارزة بشكل خاص " حضور لويس ماسينيون " [١٠]، " لويس ماسينيون وحوار الثقافات " [١١]، و" الحديقة المهداة "[١٢]، و" حوار التصوف "[١٣]، و" لويس ماسينيون ومعاصروه "[١٤]، وفي تلك المرحلة أيضاً ظهرت أول سيرة صحيحة له ، وهي التي وضعها " مونسلون " و" ديتريمو " [١٥] ، والتي ستصبح منذ ذلك الحين مصدرا علمياً لا يمكن تجاهله ، ومنذ سبتمبر ١٩٩٤و"جمعية أصدقاء ماسينيون " L'Association des amis de Louis Massignon تصدر كذلك كتيباً صغيراً ينشر بعض البحوث الحديثة ويعرض للكتابات الجديدة عن ماسينيون بأكبر قدر من التوسع . وصدرت مؤخراً أعمال أخرى بالفرنسية ، فضلاً عن نشرات جديدة لأعمال مختلفة من الرسالة الثانية لماسينيون[١٦] Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musalmane "بحث في أصول المعجم التقني للتصوف المسلم " ، وأولى نشرات Trois prières d'Abraham" صلوات إبراهيم الثلاث " [١٧] ، وهي نص عمل صاحبه على طبعه وعلى توزيعه بشكل محدود الغاية ، وهو على قيد الحياة . كما صدرت " أعمال ندوة معهد الدراسات الإيرانية بباريس تحت عنوان "ماسينيون وإيران" [١٨] Actes du colloque de L'Institut d'Etudes Iraniennes de Paris ، و Louis Massignon au coeur de notre temps " لويس ماسينيون في قلب زماننا " [١٩] وهو في أغلبه مجموعة المقالات التي جمعت على أثر ندوة "Louis Massignon the vocation of a scholar" .

أما ترجمة أعمال ماسينيون ووجودها في لغات أخرى غير تلك التي كتبت بها هي وجه آخر من وجوه ديمومتها وعصريتها، وفي هذا الموقع يبرز مركزان رئيسيان

أحدهما في إيطاليا حيث ذاعت أعماله على أثر جهود الأب " جيوليو باسيتي ساني " Giulio Basetti Sani للتعريف بماسينيون في اللغة الإيطالية ، وذلك من خلال مراكز أكاديمية مثل الـ Pisai (Pontificio Instituto di Studi Arabi a Islamistica) " المعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية " أو جامعتي ميلانو ونابلي اللتين نظمتا بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون ندوات نشرت أعمالها فيما بعد ، ومن جهة أخرى تأسست أول جامعة استلهمت ماسينيون على يد جزويتي إيطالي هو الأب Paolo "باولو" ومقرها في دير مار موسى في شمال دمشق، أما المركز الثاني فكان في الولايات المتحدة حيث دشن " هربرت ماسون" Herbert Mason – الذي يدرس في جامعة بوسطن – حركة ترجمة واستكشاف شديدة الأهمية لفكر ماسينيون .

ومنذ ذلك الحين أصبح " ولع الحلاج " (٢٠) ، و" أصول المعجم التقني للتصوف المسلم "(٢١) عملا ماسينيون الكبيران متاحين بالإنجليزية وفي متناول أيدي جمهور المثقفين الأنجلو – سكسونيين ؛ مما نتج عنه إثارة انتباه عدد كبير من المتخصصين (٢٢). ومؤخراً أصدرت Mary Louisa Gude ماري لويز جود " سيرة حياة لويس ماسينيون بالإنجليزيه" (٢٣) ، أبرزت فيها المكانة الكبيرة التي شغلها في تطورالتصوف الكاثوليكي المعاصر . وفي ١٩٩٧ أقيمت ندوة دولية كبيرة في جامعة Notre - Dame "نوتر دام" تحت عنوان "Louis Massignon the vocation of a scholar" لويس ماسينيون دعوة عالم " لم تنشر بعد أعمالها .

ومع ذلك فقد بدا لنا وسط هذا النشاط في مجال النشر وفي المجال الأكاديمي اللذين يركزان على تراث ماسينيون . إن ثمة تحولاً خبيثًا يحدث حاليًا ، وهو انعكاس لمستوى أوسع من الوقائع الدرامية ، وإن كان في هذه الحالة الخاصة ملحوظًا بشكل فريد ، فقد بات الشرق الواقعي الذي عاش ماسينيون حياته اليومية ، وانغرس فيه جذريًا ، والذي كرس لفهمه كل طاقة وجوده ، بات يميل بالفعل للتلاشي لتحل محله استحضارات تزداد تباعداً وليس لها احتكاك حقيقي لها بالواقع . وعندما نتأمل في هذه الإصدارات ، هذه الندوات، قائمة أسماء الذين يعبرون عن آرائهم في ماسينيون وفي أعماله ، فلا نملك إلا ملاحظة أنها لم تعد تحتوي – مع القليل من الاستثناءات – من شرقيين إلا المهاجرين الذين انغرسوا في الثقافة الغربية ، سواء أكان ذلك في

أوربا أم فى الولايات المتحدة . وعلى الصعيد الآخر نجد عربًا ومسلمين من الجنوب لم ينسوا ماسينيون، بل ظلوا يكونون رؤاهم الخاصة له ، والتى تناقض بعضها بعضًا أحيانًا ، عاكسين صورة له تختلف بشكل محسوس عن الصورة التى صنعت فى الغرب والتى اعتدناها . وعلى كل ، فمما لا شك فيه أن الخلاف الداخلى لهو أعنف ما يكون فى هذا السياق ، بالرغم من أن الحجج والمواقف التى تغذيه أحيانًا ما يكون أساسها أيديولوجيا أكثر منه علميًا .

يمكننا التذرع لتفسير مثل هذا الموقف بكافة الأسباب العملية ، والتبريرات الحقيقية والبديهيات المقبولة بدءًا من القطعية اللغوية التى تحولت بسرعة إلى انشقاق ثقافى (٢٤) . وحقيقة الأمر أن اسم ماسينيون زاد اقترانه بالحوار عبر الأطلنطى على اقترانه بالحوار عبر البحر الأبيض المتوسط : أليس ثمة مفارقة هنا إذا ما فكرنا فى أن ماسينيون كان يريد لنفسه أن يكون فى المقام الأول بطل اللقاء بين الشرق والغرب لا بين الإسلام والمسيحية ؟ . ونحن لا نستبعد الاعتقاد أنه إذا كان لنا بداهة أن نسعد لرؤية استمرار سطوع أعمال ماسينيون فى الحاضر بفضل اهتمام أجيال جديدة وقارات جديدة فإن علينا قبول أن يكون المقابل هو خيانة رسالتها الأصلية .

وانطلاقًا من ملاحظة تغير السياق على الدوام – هذا السياق الذى تظهر فيه تيارات تبادل ثقافى وفكرى وروحى جديدة ، وإن كان لا يقضى فيه على القطائع بشكل تام مما يهدد بعودة هذه مرة أخرى كقطائع حاسمة – بدا لنا مناسبًا اقتراح إعادة قراءة أعمال ماسينيون ؛ قراءة تجمع بين وجهات نظر مختلفة لم تتح لها عمليًا أبدًا من قبل قوة الاحتكاك بعضها بالبعض . وإذا كنا قد جمعنا معًا هذا الحضور الكبير والمتنوع على قدر الاستطاعة ، فإنا لم نكن نزعم أنه سيكون جامعًا شاملاً ، كما لم يكن ما يعنينا الحصول على إجماع مصطنع يقدم عن ماسينيون صورة متفق عليها ومتصلبة، بل كان ما يعنينا هو عكس ذلك تمامًا. وسنكسب الرهان إذا أتاح هذا اللقاء إعادة تدشين حوار ثرى وعميق ، وإذا وجد فيه كل فرد مجالاً ليخطو دائمًا بفكره الخاص خطوات للأمام . وسيتيح إصدار أعمال هذه الندوة قراءة عدد من المداخلات ، التى وإن لم تتساو معلوماتيا فإنها تكشف – بشكل مفيد للغاية – عن مواقف مختلفة انطلقت منها المناظرة . وإذا وضعنا فى الاعتبار وجهات النظر المختلفة التى يمكن أن

تظهر حيال شخصية وفكر شديدى التركيب مثل شخصية وفكر ماسينيون ، فإنا من جهة أخرى مدركون تماماً استحالة تجاوز عقبة النسبية العقيمة بعد احتكاك وجهات النظر ، إلا بواسطة بحث صبور عن عناصر موضوعية وعن حجج شيدت بحرية . وإذا لم نتمكن من حسم بعض المسائل لانتمائها لمناطق الغموض والتناقض وغير المعقول الخاصة بماسينيون الإنسان ، فإن هذه المسائل هى التى ستجبرنا على إعادة النظر بشكل نقدى فيما خلفه لنا ماسينيون من تراث فكرى وروحى بحثًا عن التعمق وعن التدقيق فيه ، وبفضل هذا وحده سيكون فى مقدور أعماله التى كتبت فى الماضى ، استعادة معاصرتها على الدوام .

ومن هذا المنظور تتبدى ترجمة هذه الأعمال وذلك فى المقام الأول لكسر الحواجز اللغوية التى تمثل العقبات الأولى التى لا تملك حدوس ماسينيون حتى أكثرها انفتاحاً وكرمًا إلا الاصطدام بها يأسًا . فما هو متوفر – على سبيل المثال – باللغة العربية لا يكفى – إلى حد بعيد – لإعطاء فكرة سليمة عن إنتاج هو من أثرى وأعمق وبلا شك من أخصب ما استطاع الاستشراق الغربى تقديمه . وتحتاج المشكلة لحل عاجل خاصة وأن الأحكام المختصرة والمتسرعة والخاطفة المفتقدة لأساس من الدقة والمعرفة السليمة، التى تكسب أرضًا على حساب البحث عن الحقيقة الصبور والمتواضع ، والصالح وحده لأن يكون أساساً لقيام حوار حقيقى بين الحضارات .

بالطريقة نفسها فإن عنوان ندوتنا " قراءات عصرية لأعمال لويس ماسينيون " ، يفتح المجال أمام المشاركة فى الحركة التى فضلت فى الجدل الكبير الذى أثير حول الاستشراق – والذى كان جدلاً أكاديميًا وسياسيًا ودينيًا ثقافيًا فى آنٍ واحد – تناولاً غير نظرى ، يبدأ من الأسفل ، ويكون برجماتيًا للغاية ؛ مما يجعله أكثر قدرة على تبين فى هذا الموضوع أيضًا تعقيد كل من المواقف والعلاقات أو التأثيرات المتبادلة .

الهوامش

(1) L. Massignon, Le Maroc dans Les Premières années du XVe siècle, tableau géographique d'après Léon l'Africain, Alger, Adolphe Jourdan, 1906 p.lx.

(2) C. Destremeau et J. Moncelon, Massignon, Paris, Plon, 1994, P. 38.

(3) انظر L. Massignon, La Passion de Hallâj, Nouvelle Édition, Paris, Gallimard, 1975, p. 653 et Préface de la nouvelle édition, p. 19.

(4) Opéra Minora, textes recueillis et classés par Youakim Moubarac, sous le patronage du Centre d'Etudes Dar El-Salam, 3 vol. Parus (le 4e prévu initialement n'a jamais vu le jour), Beyrouth, Dar al-maaref, coll. Recherches et Documents, 1963; réed. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

(5) Jean François Six (éd), Louis Massignon, Paris, Cahier de l'Herne n° 13, 1970.

(6) La Passion de Hallâj , Nouvelle Édition, op. snall.

(7) Jean-Jacques Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, La Hague, Mouton, 1962; 2e éd. 1963.

(8) Guy Harpigny, Islam et christianisme selon Louis Massignon, Louvain La-Neuve, coll. Home Religiosus n° 6, 1981.

(9) Pierre Rocalve, Louis Massignon et l'Islam, Damas, Institut Français d'Études Arabes, coll. Témoignages et Documents n° 2, 1993.

(10) Présence de Louis Massignon, Hommages et Témoignages, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.

(11) Louis Massignon et le dialogue des Cultures, Actes du colloque de l'UNESCO 1992, Paris, Le Cerf, 1996.

(12) Jacques Keryell, Jardin Donné, Louis Massignon à la recherche de l'Absolu, Paris, Paris-Fribourg, éditions Saint Paul, 1993.

(13) Louis Massignon, Mystique en dialogue, Paris, Albin Michel, Coll. Question, n° 90, 1992

(14) Jacques Keryell (éd), Louis Massignon et ses contemporains, Paris, Karthala, 1997

(15) Christian Destremeau et Jean Moncelon, Louis Massignon, Paris, Plon, coll. Biographies, 1994.

(16) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 3 éd., Paris, Le Cerf, coll. Patimoines, 1999.

(17) Les trois prières d'Abraham, éd. Daniel Massignon, Paris, Le Cerf, coll. Patrimoines, 1997.

(18) Eve Pierunek et Yann Richard (éds), Louis Massignon et l'Iran, coll. Travaux et Memoires de l'Institut d'Etudes Iraniennes n° 5, Leuven, Peeters, 2000.

(19) Jacques Keryell (éd), Louis Massignon au coeur de notre temps, Paris, Karthala, 1999.

(20) The Passion of al-Hallâj, Mystic and martyr of Islam (1.1.22.1), Par Herbert Mason, Bollingen séries n° 98, Princeton, Princeton University Press, 1982' éd. abrégée, Princeton, Princeton University Press, 1994.

(21) Essay on the origins of the technical language of Islamic Mysticism (1.1.22.8), Par Benjamin Clark, Notre Dame (Ind), University of Notre-Dame Press, 1997.

(22) Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (1.1.22.8), Par Benjamin Clark, Notre Dame (Ind), University of Notre-Dame Press, 1997

(23) Mary-Louise Gude, Louis Massignon, the Crucible of Compassion, Notre-Dame (Ind), University of Notre-Dame Press, 1996.

(٢٤) كان جاك بيرك قد أدرك التراجعات التي يمكن تأويلها بعديًا على أنها بشائر لقطائع لاحقة أكثر عمقًا ؛ فقد لاحظ في ١٩٦٠ أثناء نقاشه مع ماسينيون أنه « يجوز ألا يكون العرب الذين أحببتهم أنت هم العرب أنفسهم ألذين ألتقي بهم أنا وأحبهم » . ضمن :

"Dialogue sur les Arabes", Esprit, Octobre 1960, reproduit dans Opéra Minora, Vol. III P.622..

المحور الأول

لويس ماسينيون وبيئته

- فرانسوا إنجيليه:

الألم والبدلية والنذير :

المصادر الأدبية لفكر لويس ماسينيون

- فرانسوا ليفونيه :

الجغرافيا الروحية للويس ماسينيون

الألم والبدلية والنذير : المصادر الأدبية لفكر لويس ماسينيون *

فرانسوا أنجيليه

الألم والبدلية والنذير : كلمات استحضرها لويس ماسينيون بشكل مفاجئ وقاطع وغير متوقع ، وهى تلك الكلمات التى يقول عنها إنها " تدوى فوق رءوسنا " ، هى كلمات تقدم لكل حياة ألف لام التعريف الخاصة بها وما يتحدد فيها وقانونها .

الألم والبدلية و النذير : كلمات ثلاث وجهت حياة لويس ماسينيون الروحية والجسدية ، وأمدتها بحقيقتها المحورية ، وأخضعتها لتعريجات الشكل البيانى الخاص بها .

هى كلمات ثلاث تبدو كأنها ظلال رجال ثلاثة :

البدلية : هى شهادة Joris Karl- Huysmans " جورس – كارل – ويسمان " .

الألم : هى علامة Leon Bloy " ليون بلوا " .

النذير : هى توجه صوفى وعلامات فائقة للطبيعة بقدر ما هى عقيدة فلكلورية ورثها فيما نرى Villiers - de L'isle - Adam " فيلييه – دى ليل – آدم "

١– البدلية :

اختبر لويس ماسينيون روحانية زهدية خاصة بالفداء ، وهو ما تبرهن عليه حياته بدءً من ١٩٠٨ حتى وفاته ١٩٦٢ ؛ فعنده أننا لا نجد الله ، لا نجد فى ذاته إلا بفضل

(*) مترجم عن الفرنسية .

الآخر ، فالله لا ينتظرنا إلا عند الآخرة ، ذلك الآخر الذى نكفله عندما يقدم كقربان تسديداً لدينه لله ، وفى هذا كان ماسينيون وريثًا لطائفة (إخوان الرحمة) ، وهى تلك الطائفة التى أسسها Saint Pierre Nolasque" القديس بيير نولاسك " وتضم نساكًا كانوا يطالبون المسيحيين بفدية إخوانهم سجينى زنزانات البربرية ، وذلك فى حالة عدم تطوعهم لأن يكونوا بدائلاً وفدية حية وفاءً لمطالب القراصنة ، وكان لويس ماسينيون مؤمنًا – بحق – بعدالة الفداء عندما قدم نفسه فدية عن المارقين ، وعندما تصدى لمرتزقة نظام السوق ، وللتفرقة العنصرية والتكنولوجية .

وقد لا يكون التاريخ – وفقًا لماسينيون – إلا المواجهة الزمانية بين المأجور (المرتزق) والذى يدفع الأجر ، أى المواجهة بين الذى يُفدَى والذى يَفدِى .

الله فى ذاته ، بمعنى أنه من أجل الآخر ، وبدلاً من الآخر ، كانت هذه البدلية بالنسبة لماسينيون إذن هى المرادف تمامًا للحقيقة المحورية للإيمان ، وقد تزامنت بالنسبة له مع تجربة إعادة اكتشافه لهذا الإيمان ، كتب يقول : " إن التاريخ فى تسلسله ليس إلا مجموعة من البدليات التى ترجع لزمن المذنبين الأول " (١) (رسالة لـ Claudel" كلوديل " بتاريخ ١٩٠٨/١٠/١٧) ، وسيستحضر فى الطرف الآخر من حياته فى عام ١٩٥٠ ، " رد فعل البدلية الصوفى الذى هو دليل كونى ودليل على انتصار تضحية عيسى ." (٢) ، وسيبتهل لله الذى " يوجد دائمًا ، قرنًا تلو القرن ، أضحية خاصة ، رجالاً ونساءً ، يرتضون تحمل نصيبهم من خطيئة العالم مانحين الذى بعث زوجًا جسديًا لهم ، سعادة الاستمرار فى العذاب من أجلنا ، وذلك من خلالهم ، مما يتمم ولعه " (٣) ، ويقول عن البدلية فى نص آخر إنها : " القانون الأسمى للحب " (٤)، وعندما أسس مع مارى كحيل فى دمياط هذه البدلية المتمثلة فى تجمع للأبدال من أبناء الطائفة الشبان الذين يقيمون صلوات الشفاعة من أجل فداء النفوس المارقة ، وعملاً على تحقيق مزيد من العدالة لمسيحيى الشرق و الجماهير المستغلة ، كان هذا أيضًا اجتهاداً منه لتدعيم الفداء .

هذه الممارسة الروحية للبدلية ، التى تبرهن عليها نصوص موزعة على كل سنوات حياته ورثها ماسينيون مباشرة تقريبًا عن Joris- Karl – Huysmans – " جورس – كارل – ويسمان " . هل ورثها عن "ويسمان" وحده ؟ لا ، بل عن كثيرين ، كان

"ويسمان" واحدا منهم كما سنرى ، " ويسمان " و ماسينيون هما ارتقاء روحي لم يتكشف إلا قليلاً ، وهما موروث شهادي لم يدرس إلا قليلاً بالرغم من كونه أساسياً . لنذكر بعلاقات الصداقة التي كانت تربط " ويسمان " من خلال الرسام – " Marie - Charles Dulac شارل – ماري دولاك " ، بوالد ماسينيون ، صاحب النزعة الإنسانية الإدارية والذي عرف كنحات باسم Pierre Roche" بيير روش" والذي توفي وهو يضع اللمسات الأخيرة لقالب تمثال نصفي لويسمان .

ولنذكر بالزيارة التي قام بها لويس ماسينيون وهو في السادسة عشر لويسمان في Liguge" ليجوجيه " ، وقد أرسله إليه أبوه، وفي هذه الزيارة أباح له "و يسمان " – على مدى ست ساعات – " بأسرار غير متوقعة " (٥) ، ولنذكر بالمحاضرة التي ألقاها في ٩ مارس سنة ١٩١٣ في القاهرة على نهر النيل ، دفاعًا عن " ويسمان " الذي كانت أعماله الأخيرة تحمل بصمات عداء عنيف للماسونية . ولنذكر بالذات بهذه النصوص الأخيرة التي كرسها له في الأعوام ١٩٤٦ و ١٩٤٨، و ١٩٤٩ ، و ١٩٥٧ ، وهي ليست من قبيل المديح الخالص المفعم بالحنين للماضي والذي يوجه لأستاذ الأم ، وإنما هي دفاعات مرتعشة ، ومبرزة لحضور نشط على الدوام . وستبرهن بعض المقتطفات سعة حجم الميراث وعلى أهمية الشهادة : " أنا مدين (.........) لصلاة " ويسمان " باستعادتي للإيمان" (٦) ، " ويسمان " هذا الكاتب الكبير الذي تحول للإيمان " (٧) ، " الصداقة المقدسة التي أكنها لويسمان الذي ساعدني بفضل صلاته (......) على استعادة الإيمان "(٨) ، وتحمل أهم المقتطفات تاريخ ١٩٥٧ (أي خمس سنوات قبل وفاته) : " إن ما يعنيني هو القيام بواجبي الملح تجاه " ويسمان " الذي أدين له باهتدائي مرة أخرى للطريق السليم ، والذي دعا لي ، تائها أثناء احتضاره ، والذي تلقى آخر نظرات أبي المحتضر ، والذي أرسلني بعد وفاة أبي الـ Daniel Fon-taine" دانييل فونتين " ، هذا القديس ، والكاهن الرائع الذي كان آخر من تلقى اعترافه ، والذي أباح لي بسر شرف زمالة العمل الأخوية ، أي المشاركة بواسطة البدلية الصوفية بين المذنب التائب وأخيه المذنب الذي لم يتب بعد ، لأنقله (أي السر) للآخرين " (٩) ، ومن عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩٥٧ – أي بدءً من رسائله الأولى "لكلوديل" وانتهاءً بنصوصه الأخيرة – نجد " ويسمان " حاضراً كشفيع لماسينيون كما فعل وهو يحتضر ، وفي لحظة الغريب في العراق عام ١٩٠٨ .

ونحن لا ننسى كون " ولع الحلاج " الذى هو حجر الزاوية لكل أعمال ماسينيون قد أهدى فى بادئ الأمر لذكرى " جوريس – كارل ويسمان " .

إن الدراسة المتأنية لأعمال " ويسمان " الأخيرة ولرسائله « لويسمان » بعد أن تحول للإيمان تبين لنا أن البدلية بالنسبة له هى العمود الفقرى للتطبيق الصوفى للإيمان ، وهى ذات جوهره . والأمثلة على ذلك عديدة واضحة ، ولن نأخذ منها إلا بعضها لكونها فى رأينا ذات مغزى .

وفى عام ١٨٩٥ فى " على الطريق " كان القس Gevresin" جيفرسان "(Boullan بولان ") قد شرع فى عرض نظرية البدلية لـ Durtal" دورتال " Huysmans ويسمان" قائلاً : " منهج البدلية الذى كان والذى مازال هو السبب المجيد لوجود الرهبنة .... حياة القديسين والقديسات الذين اشتهوا هذه التضحيات وأصلحوا خطايا الآخرين بواسطة عذابات تطلعوا إليها بحرارة وتحملوها بالصبر ... هذه البدلية التى تخص نفسًا قوية والتى تخلص نفسًا أخرى ليست لها قوتها من المخاطر ومن المخاوف ، هى أحد قوانين التصوف الكبيرة ... قانون البدلية هذا ، ومعجزة الرحمة المطلقة ، وهذا الانتصار الفائق للإنسانية التصوف"(١٠) ، وعقب ذلك ظهرت استعارة محددة للبدلية عندما كتب " ويسمان " عن أبناء الطوائف المتأملة قائلاً : " هم مانعو الصواعق بالنسبة للمجتمع " ، وهم يجذبون إليهم السائل الشيطانى ويمتصون إغراءات الرذائل ، ويحفظون بفضل أدعيتهم الذين يعيشون فى الخطيئة مثلنا ، وأخيراً فهم الذين يهدئون من غضب العلىّ ويحولون دون إدانة الأرض" (١١).

قال عن Lydwine" ليدوين " والتى سيكرس لها بعد ست سنوات من ذلك سيرة مقدسة طويلة : كانت " ليدوين " مغناطيسًا للآلام" (١٢) ، وقد يكون هذا المجاز الرائع أكثر تأثيراً من مجاز " مانع الصواعق " ، إذ تمنحه اللغة الفرنسية ، وهى تتلاعب بمعناه المزدوج ، فاعلية يضاعف من قوتها كونه فى آنٍ واحد كائن حب وقطب جذب تكسبه الرغبة فى التضحية قدرة مغناطيسية ، وعنده تتجمع بقايا العذابات والآلام المبعثرة .

هذا العرض الأول للتصوف البدلى سيكتسب فى عام ١٩٠١ ، فى سيرة Ste. Lydwine de Schledam" القديسة ليدوين دى شيدام " مزيداً من الأهمية لكونه تعمقًا فى حالة تاريخية من شأنه تعبيد الطريق للتناول النظرى؛ فقد تحولت البدالة فيها – فى هذه

السيرة – إلى حارس للتوازن الصوفى للعالم ، والأمين عليه ، فهو إذ يمارس التضحية الرسولية يحافظ على النسب الدقيقة للخير والشر. ويقول : " لم يكن بالفعل توازن العالم قريبًا من قبل الاختلال كما يحدث الآن ، ويبدو أيضًا أن الله لم يكن من قبل بهذا الحرص على توازن الفضائل والرذائل ، وعلى وضع هذا الكم من عذابات القديسات ، تحقيقًا للتوازن بين الكفتين ، فى حالة رجوح كفة المظالم (١٣) ، " إذا لم تكن هذه النفوس ، التى تقبل مثل خالقها أن تعذب من أجل جرائم هى بريئة منها ، إذا لم تكن موجودة لكان الوضع بالنسبة للكون مماثلاً لما كان ستكونه بلدنا من غير حماية السدود لها ، أى لا يبتلع فيضان الذنوب العالم كما يبتلع مد الأمواج هولندا " (١٤) .

وبالرغم من كل هذا فإذا كان " ويسمان " و "ماسينيون " هما بالقطع أكثر منظرى التصوف البدلى منهجية ، وأكثر مطبقيه دأبًا ، وأعلى قمة من حيث القوة (بما أن المعيار الأبدى للبدلية هو المسيح من حيث هذا النموذج الدائم لها) فإن ثمة مؤلفين آخرين يبرزون أمامنا ، وقد كشفت عنهم بالذات أعمال كل من "Maurice Belval موريس بلفال " و Richard Griffiths"ريتشارد جريفيث . " (١٥) .

ورجع العذاب حاضر عند Péguy" بيجيى " فى Jean d'Arc"جان دارك "، أو عند Claudel" كلوديل " فى L'Annonce faite á Marie" بشارة مريم " ، ألم تقل Violaine " فيولين " : " قوى هو العذاب عندما يكون إراديًا مثلما هى إرادته للخطيئة (...) وسعيد هو الذى يتعذب والذى يعرف جدوى عذابه " (١٦). ولنشر أيضًا مقتفين فى ذلك أثر ريتشارد جريفيث لروايات Emile Baumann" إميل بومان " : La Fosse aux Lions " خندق الأسود " ، وL'Immolée "المستشهدة " ، و Le baptême de Pauline Ardel" تعميد بولين أرديل " ، وإلى روايات André Lafon" أندريه لافون "، و يعوزنا الوقت لممارسة نوع من التقدم التراجعي بهدف إعادة تكوين حلقة إثر الأخرى بسلسلة الاستشهادات على المؤثرات ، ولنشر بالرغم من هذا إلى هذه اللحظات الجوهرية :

إذا كان Leon Bloy" ليون بلوا " قد نقل لماسينيون ، ولنستعير عنوان مؤلف Albert Beguin" ألبير بيجان " . " تصوف العذاب الحقيقى" ، فإن الفضل فى تعليم " ويسمان " البدلية يرجع للقس " بولان " ، ذلك الكاهن المطرود من الكنيسة ، والطائفى الشيطانى، وإن اكتسبت – أى البدلية – عنده بالرغم من كل شىء ، سمات

التبادل الميكانيكى بين المريض والبدال ، أصبحت أقرب للمقايضة أو للوسيلة ليس إلا . لقد شوه مبدأ البدلية هنا : فاللطف لا يصدر للخليفة وكأنه مجرد حوالة بريدية ، وكما كان يذكرنا جاك بيرك بالأمس فى هذا الموضع ذاته ، فإن الله – الله وحده – هو الذى يبدل .

ومن قبله جرب Barbey d'Aurevilly" باربى دورفيلى " فى عام ١٨٦٥ فى روايته Un Prêtre marié "قس متزوج " عرضًا سرديًا وسيكولوجيًا للبدلية ، ولنحك ذلك : عرضت Calixte de Sombreval" كاليكست دى سومبريفال " وهى البطلة أن تكون عوضاً عن خطايا أبيها، وذلك أمام أعين الساحرة Malgaigne" " مالجنى ".. ولنذكر من جهة أخرى أن " باربى " معهد الطريق " لو يسمان " عندما كتب يقول مستحضراً فداء كاليكست البدالى " كان عليها أن فى حياة " سومبريفال " دور الخيط الموصل للطف شأنها شأن خيط شيهان الذى تنزلق عليه الصاعقة " (١٧) ، ومما لا شك فيه أننا هنا بصدد آخر المصادر الممكنة لمجاز مانع الرعد أو مانع الصاعقة عند " ويسمان "، والذى سيستعيده فيما بعد فى " على الطريق "، وفى Les foules de Lourdes" جماهير لورد " .

قبل باربى بخمسة عشر عامًا ، سنجد الفيلسوف المتواضع Antoine Blanc de Saint- Bon-net" أنطوان بلان دى سانت بونيه " ، والذى صدر مؤلفه الرئيسى la Douleur " الألم " عام ١٨٤٩ ، وقد ظهرت عند هذا المؤلف نظرية للبدلية ، سيتبناها وسيعدل فيها كل من " بلوا " و " باربى " .

إلا أن " بلان دى سان بونيه " لم يكن إلا مرحلة ، أو طور أدى لكاتب آخر يختلف عنه تماماً من حيث الهدف ألا وهو Le Comte Joseph de Maistre" الكونت جوزيف دى ميستر " ، لقد ذكر هذا الأخير صراحة مذهب البدلية الصوفية وحللها فى Les soirées de Saint pétersbourg " سهرات سانت بيتر سبورج " ، وهو إذ يذكر فى هذا الكتاب " بلان دى سان بونيه " : Considérations sur la France" نظرات على فرنسا " (١٧٩٠) يستحضر منه " العقيدة الكلية والقديمة قدم العالم ، عقيدة رجع آلام البراءة التى هى من أجل المذنبين (......) وقد نتساءل أحياناً ما جدوى صنوف القمع الرهيبة التى تمارسها بعض الطوائف الدينية ، والتى هى فى الوقت نفسه صنوف من الإخلاص ، ومن الأجدى التساؤل – على وجه الدقة – عن جدوى المسيحية بما أنها تقوم كلها

على هذا المعتقد نفسه الذى تضخم ، معتقد البراءة التى تسدد ثمن الجريمة " (١٨) وكتب فى Eclaircissements sur les sacrifices" إيضاحات للتضحيات" شارحاً فكرته عن التضحيات الإنسانية، كتب يقول : " كانت النظرية كلها تقوم على عقيدة الرجع، كان يُظن – كما يُظن الآن وكما سيُظن على الدوام – أن البرىء يمكنه أن يسدد ثمن جريمة المذنب " (١٩) . يتضح إذن أن مذهب البدلية ، وهو فى الأصل معارض للثورة ثم أصبح فيما بعد ثورياً ، وهو شاهد على رؤية لفرنسا تعتبرها مذنبة، وأن عليها التكفير عن الجرح الذى أصابت به الله عندما ضحت بممثله على الأرض ، وأنها مضطرة إلى التكفير عن ضياع السلطة ؛ مما يتضح أنه قد تحول فيما بعد إلى أداة للتحليل الفلسفى والسيكولوجى ، وإلى موضوع أدبى واجتماعى . هذا الموضوع بعد أن عولج مرة أخرى ، وبعد أن نقى ، وبعد أن خضع لعملية تطهير أيديولوجية ولنوع من إعادة التغير سينقل إذن للويس ماسينيون ، الذى سيصبح ممثلاً وملخصاً له والأمين الأسمى عليه .

٢- الألـم :

إذا كان الألم هو العصب المحرك للتصوف البدلى أو للرحمة التعويضية التى يمثل هو حقيقتها المحسوسة ويمثل قيمتها التبادلية ، فيبدو من جهة أخرى أن بالإمكان عزله وتحليله فى حد ذاته باعتباره عنصراً مستقلاً له قيمته ووظيفته الخاصتان . ولنستخلص بعض العناصر الموجهة من نص ماسينيون : " الألم هو فكرة حقيقية ، علينا استيعابها فى أعماقنا، وهو علامة على تحقيق الروحانية ، وهو بصمة المقدس ، وهو الذى يعيّن هذا الأخير فينا من خلال تجربة الخاص واللا متوقع والضحك واليأس والعبث (...) هو لغز الظلم الملائكى هذا الذى يوصل بين عذابنا وبين الرغبة الإلهية التى هو صورة لها والتى عليه أن يسلمنا لها " (٢٠).

– إن رسالة المسيح الحقيقية لا تؤتى ثمارها إلا حيث يوجد تشبه ، أى تشبه داخلى بالمسيح ، وذلك بمعاناة العذاب كما عانى هو ، من أجل حب النفوس وخلاصتها، وذلك سداداً للدين بواسطة شفقة تعويضية (٢١).

- " إن النفوس التى تحب الفقر ، والدونية ، والعـذاب ، لا يمكن أن تخدع " (٢٢).
- " هبة الذات طلبًا للعذاب " (٢٣).
- " الشفقة سعيًا للفهم " (٢٤) .

كل هذه التنويهات لابد من فحصها كلمة كلمة، لأنها تكون وهى مبحرة ومتجانسة بعضها مع البعض الآخر ، عناصر نظرية ماسينيون العملية عن العذاب .

إن العـذاب ليس غـاية وإنما هو وسـيلة ، وليس المطلوب التـشـبع بالألم بواسطة إشباع لذّات أنانية معذبة للذات ، إنما المطلوب الارتباط بالآخر ؛ وبالتالى الانفتاح على الله . إن قبول العذاب لهو الإرادة العظمى لمعرفة الله ، فـالعذاب يملك قيمة إلهية وهو مؤشر لبلوغ الحقيقة ، وهو الأثر المحسوس لها ، وهو وسيلة للفهم والتجريب؛ فهو فى آن واحد وسيلة وعلامة، وثمة وجه آخر : إن العذاب وحده يتيح إدراك وجه المسيح بواسطة التشبيه المتزايد به ، فبما أن المسيح هو الحقيقة ، فالعذاب كذلك هو الحقيقة. إن الاختيار الإنسانى للحقيقة والألوهية يمر بالاختيار الاختيارى للألم ، وثمة موافقة من قبل البدال ، أى الذى يضحى بنفسه تطوعًا ، أى الشهيد ، تسبق مسيرته نحو الحقيقة بواسطة العذاب ، والبدال بهذا المعنى هو النقيض تمامًا لكبش الفداء ؛ فالفارق بين كبش الفداء والبدال – إذا ما رجعنا للصورة التى قدمها " ويسمان " – هو الفارق نفسه بين الشجرة التى أصابتها الصاعقة وبين مانع الصواعق الذى يضخ ، وكأنه إبرة حقنة ، الشحنة الكهربائية التى تتبعثر فى السحاب الكثيف ، فأحدهما ضحية عبثية وتعسفية ، والآخر هو تجسيد لتلبية النداء للتضحية ، فهو واع ومعد منذ البداية لتحقيق ذلك العنصر الأخير : إن العذاب مطهر ؛ فهو يطهر القلب بحرارة النار الملتهمة التى لا ترحم .

هذا التصور للعذاب باعتباره وسيلة مطهرة لبلوغ الإلهى بواسطة الرأفة بالآخر ، والتى هى سطح الاتصال والنفاذ بين الإنسان والله ، هذا التصور يرجع أصله فى رأينا " ليلوا " ، ولقد ذكر كتاب **Albert Beguin** " ألبير بيجان " **Bloy Mystique de La douleur** " بلوا صوفى العذاب " فى هامش وفى تصدير الطبعة الثانية " للحلاج " ، وفيها ذكر " بلوا " مع **Foucauld** " فوكو " و " ويسمان " من بين من ذكروا من الشهود

على المقدس ذى الرصيد الذى لا يبلى . وكثيراً ما يعرض " بلوا " وماسينيون لشخصيتين مكفرتين عن الذنوب وروفتين هما " جان دارك " و " مارى أنطوانيت " ، هل من الضرورى التذكير بأنهما "بلوا" و ماسينيون ، من حجاج " لاساليت " ؟

وجعل " بلوا " من العذاب الحقيقة الإلهية – الإنسانية فى شكلها النقى . يقول : " العذاب! ها هى الكلمة الكبرى ، ها هو الحل لكل حياة إنسانية على الأرض ! هو الدافع لكل ما هو علو ، وهو كالغربال لكل الصنوف الجزاء ، والمعيار الذى لا يخطئ لكل أنواع الجمال الأخلاقى (...) ، إن العذاب ضرورى!"(٢٥)؛ فبدون عذاب يكون المسيحى كالحاج بلا بوصلة، لن يصل أبداً للصليب ، وحيث يؤكد ماسينيون أن العذاب هو صورة الرغبة الإلهية فينا ، يضيف بلوا ما نذكره هنا من خلال ما قاله عنه Albert Beguin" ألبير بجوان " : " إن الألم يبدو له كوجه القبلة الإلهية الملتفت للبشر منذ السقوط " (٢٦).

هذا التصور للعذاب كطريق مطهر لبلوغ المعرفة الإلهية موجود أيضًا عند "ويسمان". وفى كلمات قريبة من كلمات " بلوا " يقول : " إن الهدف الوحيد المقدر للحياة هو العذاب (...) ، فمن هنا يدرى إذا لم يكن الكلوروفورم (المخدر) محركًا للثورة ، وإذا لم يكن جبن الخليقة من العذاب عصيانا ، أى إذا لم يكن أقرب إلى الشروع فى التطاول على إرادة أسماء (...) ، فلولا العذاب لكانت الإنسانية حقيرة للغاية ، لأنه هو وحده القادر على السمو بالنفوس بواسطة تطهيرها " (٢٧) . "إن الفضيلة تكتمل فى العجز ، وهى لم تتولد فى أغلب الأحيان بدونه." (٢٨)، ونلتقى هنا ثانية بالمؤلفين اللذين سبق لنا ذكرهما ، أولهما هو " بلوا دى سانت بونيه " الذى يعرض فى مؤلفه " العذاب " الذى سبق ذكره أفكاراً تكاد تكون شبيهة ، يقول : " إن العذاب يغمر الكائن بلهيب النار لتطهيره" (٢٩) ، ويستحضر " واقعة العذاب الغامضة " والبشر الذين لا قيمة لهم عادة إلا بأحد الطريقين : " فهم إما ورثوا الكثير عن أجدادهم أو حققوا كل شىء بالعذاب"(٣٠) . والرجع عنده هو " تجديد الدورة الدموية للإنسانية" ، ولنستحضر مرة أخرى " جوزيف دى ميتر " الذى يقوم مقام الأفق الفكرى لهذا المسار التراجعى: " إن الإنسان لن يمكنه العيش فى هذا العالم الخالى من صنوف المصائب ؛ إذ سينتهى به الأمر عندئذ إلى أن يصبح غبيًا إلى درجة نسيانه

تمامًا لكل الأمور السماوية ، بل ونسيانه لله نفسه (...) ، ولا يوجد أتعس من الإنسان الذى لم يجرب أبداً الحظ العثر (...) فالآلام بالنسبة للإنسان الفاضل هى كالمعارك بالنسبة للرجل العسكرى ، فهى تحقق كماله وتضاعف جدارته (...) . إن الإنسان ما يربح من العذاب الإرادي "(٣١).

ولنذكر نقطة التقاء أخيرة بين " ليون بلوا " ولويس ماسينيون : رؤيتهما للتاريخ ؛ فالتاريخ بالنسبة لكليهما يتحقق بمعنيين : فهو إما ينسج أو يدبر ، وإما يحاك أو يخطط له ؛ فهو نسيج وكتابة رمزية .

٣ – النذير :

يحيلنا النذير عند لويس ماسينيون لاتحاد ثلاثى هو – فى آنٍ واحد – دينى وفولكلورى وأدبى؛ فهو من جهة سيميولوجيا صوفية قدرية نقل له فكرتها – Villiers-de-l'isle- Adam " فيلييه – دى ليل – آدم " ، واستخدم هو بدلاً من معطى فولكلورى قديم له آثاره Les légendes de la mort" أساطير الموت" لصاحبها Anatole le Braz" أناتول لوبرا "، وهو من جهة أخرى تصور للزمان خاص بالتصورات الإسلامية التى تكذب السيلان النهرى العريض والبطىء للزمان عند هيراقليطس ، ذلك التصور الذى استبدل به تصوره لعفرة لامعة من اللحظات المنتقاة ، أو لتلألؤ متتاليات من النشوة شديدة الصغر، ولابد لنا فى رأينا من قراءة صورة " مجرة اللحظات " الشهيرة عند ماسينيون على هذا النحو : أن الآلاف من اللحظات النقية تبرز متباينة فوق خلفية ليل التاريخ الكثيفة ، وعندما تتجمع من جديد معًا ؛ فإن وحدتها هذه ستكون خاتمة لنهاية الزمان ، هى رؤية للزمان تنتمى لمجال مفاهيم الروح القدس ، فالنذير ليس هو الحدث ، بل هو المبشر به ، والإعلان التراجيدى عنه والمؤذن به ، إلا أن النذير يستدعى بنيويًا ، لحظة النشوة بفضل قدرته المفاجئة على الاستجلاء الخارق .

فى رواية " النذير " لصاحبها " فيلييه دى ليل آدم " الصادرة فى ١٨٦٧ يحذر البطل وهو جندى قديم فى أفريقيا ، بفضل بسلسلة من " الهلوسات " المنذرة والرمزية بالمصير المأسوى الذى يتربص بصديقه القس Maucombe" موكومب " أشاع درس

المستقبل تجاه الماضى ، الذى هو حاضر السرد ، بعدد من النذائر الشبيهة بموجة الصدمة المؤذنة بالحدث نفسه ، كان لويس ماسينيون يعرف هذه الحكاية ، كما كان يعرف الموروث الفولكلورى الذى استندت إليه ، ولنا أن نظن أن مصدر استرجاع كلمة " نذير " فى كتاباته هو قراءته لها (لهذه الحكاية) .

وستعيننا بعض الاستشهادات على تحديد استخدامه له (للنذير) بشكل أفضل، كتب يقول عن الأبدال : " هم يتبينون فى العالم الفانى وجوداً لا يذبل للحقيقة المقدسة التى يرونها تظهر فى كل من مرة يتحقق فيها إنذار النذير بفضل معجزة التحقق " (٣٢)، إن الحدث المتنبأ به يؤدى إلى الزمان الذى سيكون مغايراً فى المستقبل ، وحياة البدال هى " معزوفة من النذائر المؤذنة بالاختيار" (٣٣)، وعن الحلاج كانت هذه العبارات " قال وكرر هذه العبارات لمستمعيه الحقيقيين ، وكأنها نذائر استرجاعية ونبوية" (٣٤)، "وعى الحلاج ختم القداسة الذى ستدمغ به سيرورة حياته الصاعقة عدداً هائلاً من النذائر"(٣٥). وكما نرى فإن الحياة أى الزمان، هى بالنسبة للصوفى مسيرة تجاه " اللحظة " فى طريق ترشد إليه لحظات ذات دلالة لابد من فك رموزها . ومن محاولة تأويلها ، كتب ماسينيون يقول : " إن الوقت هو الفاصل الصامت بين لحظتين إلاهيتين " (٣٦)، وليس الزمان لمن عرف الاتحاد بالله إلا انتظاراً و ندماً يجتمعان حول لحظة النشوة .

يقول عنه (عن النذير) إنه " نوع من الإيقاع الروحى ، مقدر له أن يطبع كل مخلوق بعلامته الشخصية والموسيقية فى سيمفونية الما وراء " (٣٧)؛ فالزمان الخاص بالصوفى له طبيعة تفعيلية : فطول مدة الانتظار التوقعى ، ينتهى إلى قصر اللحظة المدوى ، أى ينتهى إلى انفجار النشوة ، كما أن له طبيعة انقلابية بما أن اللحظة الإلهية لا تفرج إلا عن العتق ، وله كذلك طبيعة تجزيئية ؛ أى أن طول مدة الانتظار الإلهى تمهد للزوج الذى تتكون منه المدة القصيرة: النذير ثم المجىء الصاعق للعلامة .

ولنختتم بقولنا إن هذه المحاولة لتقديم رؤية " أركيولوجية " لفكر لويس ماسينيون إذا لم تلغ قدرته الشهابية على التأثير فإنها تدفعنا لدراسة شكل مساره على نحو أفضل، وذلك إذا ما أحسنا عزل نقطة انطلاقه أى موضع اشتعاله .

كتب " ليون بلوا " يقول عن " فيلييه دى ليل آدم " : " تتدلى دائمًا فى طرف آخر فروع شجرة كبيرة وقع عليها اختيار الصاعقة ، تتدلى ثمرة اللذة أو الرعب ، التى يستريح فيها الجوهر الثمين قبل أن يختفى للأبد " ، ويبدو لنا لويس ماسينيون [٣٨] كذلك عبر " باربى"و" فيلييه، " و " ويسمان " ، و " ليون بلوا " ، وكأنه البوتقة المجمعة والفلكية ، أى كأنه خاتمة ورؤيا قرن وتصف من الروحانية الصوفية الفرنسية التى سيكون اختفاؤها للأبد – فيما يعتقد البعض منا – خطيراً بالنسبة للجميع .

الهوامش

(1) coor. Claudel / Massignon, p. 51 - éd. Malicet - DDB ed.

(2) O.M III, P. 636/37

(3) O.M III, P. 637/38

(4) O.M III, P. 767

(5) O.M III, P. 744

(6) O.M III, P. 735

(7) O.M III, P. 749

(8) O.M III, P. 751

(9) O.M III, P. 743

(10) En Route, P. 48 (éd. Plon)

(11) En Route. P, 50

(12) Id., P. 51.

(13) Set Lydwine, P. 44/46 (éd naren Sell) .

(14) Id., P. 93

(15) Richard Griffths - Révolution à Rebours - DDB - 1991

Etapes de la Pensée mystique de J.K Huysmans - Maison--Maurice Belval neuve - 1968.

إن مداخلتى هذه ليست إلا إشارات سريعة ، وليست إلا إيعازًا بالسير فى بعض مسارات البحث فالبدلية بالفعل ليست حكرا على سلسلة المؤلفين المذكورين، بل هى تشع بالفعل فى أعمال روائية وشعرية أخرى من أعمال القرن التاسع عشر ، لنذكر من بينها أعمال بودلير وبلزاك .

ولرؤية أوسع للمسألة يمكن الرجوع فى هذا الشأن إلى :

J. Lowrie: the violent mystique: retribution and expiation in Balzac, Barbey d'Aurevilly .Bloy and Huysmans- Droz - 1974.

إن بحث عن المصادر اللاهوتية لأعمال لويس ماسينيون وعن خلفيتها الدينية من شأنه أن يكشف لنا عن أهمية عقيدة وحدة القديسين ، أى عقيدة وحدة الكنائس الثلاث : المنتصرة ، والمناضلة ، والمتألمة من حيث هى بنية تحتية للبدلية ومن حيث هى تؤازرها ، وهى وحدة يمكن لنا أن نعيشها حتى ونحن مازلنا فى

هذا العالم الأرضى ، على أنها وحدة عذاب النفوس المؤمنة التى تتشفع بعضها للبعض ، وهى شفاعة تمثل البدلية أمم جوانبها(فالبرىء يهب نفسه كفدية، أو كرهينة من أجل التكفير عن خطايا المذنب) تكشفت وحدة القديسين هذه لماسينيون بشكل صاعق أثناء لحظتين من لحظات النشوة .

– أثناء زيارة " الغريب " له ، حيث شعر بيقين وجود نقى ، لا يمكن الحديث عنه ، هو وجود خلاق علق الحكم على صلاة أناس لا أراهم ، كانوا يزوروننى فى سجنى ، وتلح أسماؤهم على فكرى : أولها اسم أمى التى كانت تصلى فى ذلك الحين فى " لورد " Lourdes وخامسها اسم " شارل فوكو " (انظر Parole Donnée, P.67)

– فى الخامس والعشرين من يونيو ١٩٠٨ بينما هو مسافر فى قطار إلى بيروت وكشفت له نشوة عن رؤية الكنيسة وقد رفعت لأعلى معًا إلى الأبدية كل الإرادات الطيبة ، تمامًا كما سحب بطرس فى طبرية الأسماك فى شبكته إلى الشاطئ الرملى " ذكر فى :

Questions De N : 90 : Louis Massignon, Mystique en dialogue - P. 234.

– إن اندماجه الصعب فى تعاونية الصلاة التى أسسها Jammes جيمس " و Claudel" كلوديل " ثم تأسيسه للبدلية سيعطيان بعداً زهدياً ملموساً لوعيه بكونه " واحداً " منصهراً فى هذا النسيج الروحانى الذى هو الكنيسة المتحدة بفضل وحدة القديسين .

(١٦) انظر Griffiths: P.189 – وارجع أيضًا فيما يتعلق بتأثير " ويسمان " على " كلوديل " إلى-"Claudel et Sainte Lydwine" bulletin Huysmans No: 38, 1959GRIFFITHS, I OP CI-TEE, [. 183 إلى وكذلك صفحات 39 / 38 .P.P:

(17) Cité par Griffiths P. 154

(18) in Les Soirées de Saint-Petersbourg, t. II, P. 115 / 116 - Ed. Garnier

(19) In Eclaircissements sur les sacrifices P 274

وتحسبًا لأى سوء فهم علينا تحديد كوننا لا نجعل من ماسينيون تلميذًا عن بعد لجوزيف دى ميتر ، إنما الذى نفعله هو أننا نفحص كيف أعاد ماسينيون قراءة وتأويل بعض المفاهيم ، وفى هذا الموضع المفهوم هو البدلية التى تنتمى فى الأصل لسياق هو سياق " دى ميتر " قد أعاد ماسينيون قراءاتها ، كما أعاد تأويلها .

(20) O.M III, P. 737

(21) id., P. 637

(22) id., P. 636

(23) id., P. 759

(24) id., P. 737

(25) in Le Symbolisme de l'Apparition- séd. Mercure.p23

(26) in Bloy, mystique de la douleur d'Albert Beguin - Labergerie, 1948 P. 70.

(27) In En Route, P. 104

(28) Set Lydwine, P. 194 .

(29) Griffiths, P. 151 .

(30) id .

(31) Les Soirées de Saint - Petersbourg - éd. Garnier, t. II, P. 80 / 81

(32) Préface de la nouvelle édition d'al-Hallâj, P. 27.

(33) id., P. 32.

(34) id., P. 33 .

(35) id., P. 43 .

(36) in Le Temps dans la pensée Islamique - Parole Donnée, 321.

(37) Id., 325 .

(38) in la Résurrection de Williers de k'isle - Adan - éd Mercure, T . IV.P.

الجغرافيا الروحية عند لويس ماسينيون(*)

فرانسوا ليفونيه

" ثمة سؤال يطرح نفسه : لِمَ السير ؟ لِمَ التحرك ؟ لِمَ المشى ؟ ما الذى يجعلنا ننتقل من الفكرة (التى نأخذ بها) إلى عمل ؟ وإذا لم يكن للإيمان وجود إلا فى عمل ، فإن العمل هو فى جوهره حركة، ولابد من النظر إلى الجغرافيا الروحية للعالم على أنها دينامية ؟[١]

ولنبدأ بالقول بوضوح شديد ما ليست عليه بداهة جغرافيا العالم الروحية التى نستحضرها هنا ، أو فى كل الأحوال ما ليست هى عليه أساسًا ، هى ليست طوبوغرافيا صغيرة ، مدفوعة بخاتم الانفعالات والأحزان والشعائر التى أسستها العادة وحاملة لكل أماكن الذكريات سواء أكانت خاصة أم عامة ، التى يحملها كل منا فى داخله ، كما أنها ليست حاملة كذلك للأطر المكانية – الزمانية الخاصة والمحتملة التى أنتجتها الثقافة والبنية الفكرية الموحدة . وهى ليست كذلك جيولوجيا بالمعنى اللغوى للكلمة ، ولا هى خطاب الأرض ولا خطاب عنها ، وهى ممارسة تأملية تقوم به الأرض إذا ما تحدثت عن نفسها بشكل عقلانى .

ولنذكر، بادئ ذى بدء ، ما هى إشكالية تعبير " الجغرافيا الروحية " فى حد ذاته بما أنه يخلط موصوفًا يحيل إلى معرفة ، موضوعها هو المكان إذا فهم على نحو خاص ، يخلطه بصفة " الروحية " التى إذ تتناسب مع نطاق آخر من الأفكار ، هى أكثر تعلقًا بالزمان ، والمدة ، بل والأبدية .

(*) مترجم عن الفرنسية .

ألا تهدد معارضة برجسونية مثل هذا المشروع الخاص بهذه النوعية من الجغرافيا ؟ . إن تحويل الزمان إلى مكان Spatialisation du temps كما يسميه العلم – والمثال على ذلك رمز العلم للزمان بحرف أبجدى مثلاً – قد يتسبب فى ضياع الوقت الملموس والحى الذى هو التعبير عن الزمان الخاص ، لو فعلنا هذا لتجاهلنا قصد ماسينيون الحقيقى واستخدامه الفريد للجغرافيا بواسطة لعبة الاستبدالات التماثلية . إن المكان مثله مثل الزمان لا يمكن الادعاء أنه متجانس ، والجغرافيا الروحية لابد لها أن تخبرنا بالضرورة بالمتمايزات المكانية الكيفية .

ما هى الجغرافيا ؟ " إنها العلم الذى يتخذ من سطح الأرض الحالى والإنسانى موضوعاً له " ، هذا هو تعريف قاموس لاروس .

إن كل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة : " الحالى "، و " الإنسانى" ، و "السطح" يمكن فهمه بشكل مجازى؛ وبالتالى يتيح لنا الحديث عن جغرافيا روحية .

الحالى : هو الموجود فى الوقت الحاضر ، ولكنه أيضاً وجود فعال (وليس الموجود بالقوة فحسب) ، ويمكنه إحالتنا إلى " اللحظة " عند ماسينيون ، وسنرى فيما بعد أهمية هذا المفهوم بالنسبة لرؤيته للزمان والتاريخ .

الإنسانى : " لا يمثل مشكلة إذا ما حرصنا على عدم تحويله إلى شىء جاف ؛ وبالتالى على عدم تقليصه كما تفعل العلوم المعروف عنها أنها علوم برانية ، وإذا اهتممنا – على العكس من ذلك – بفهمه فى كل تعقيده بدءً من وجوده الفعلى ، وانتهاءً بوجوده كمقدس فى قلب المجتمعات الإنسانية .(٢)

أما " السطح " : وهو ثالث مصطلحات هذا التعريف ، فهو يحيل للمساحة ؛ وبالتالى للمكان . ومما لا شك فيه أن البداية لابد أن تكون من هنا ؛ لأن ثمة أنواعًا عدة من المكان ، بل لو تحدثنا بلغة Georges Perec" جورج بيريك " لقلنا إن ثمة أنواعًا من الأمكنة ، وما نسميه مكانا روحيًا – فى تعبير لا يمكن إدراك لبه إلى حد ما ، لابد لنا من التمييز بينه وبين بعض الجناس بعناية :

فهو (المكان) ليس بداية من قبيل ذلك المكان الذى نجوبه استهتاراً بخطى صغيرة أو واسعة كما فعل الـ Perrichon" بيريشون " أو كما فعل مستشرقون آخرون

(الذين قال لنا " فلوبير " عنهم إنهم كثيرو السفر) . إن الأماكن التى يعنيها ماسينيون – وهى عديدة – ليست كذلك هى تلك التى اخترعها " المعاصرون " أى التى " اكتشفها " ، " وتخيلها " "وحولها لأضغاث أحلام " عصر يفتقد الأساس .

فكما لم ينته به اكتشافه الجوهرى للإسلام إلى التلفيق فإن الأرض لن توقظ فيه أدنى ميل للترحال ، بل هو – وهو الذى لن يكف عن الحركة مع ذلك ، ولا عن انتزاع نفسه من حبس مكتبه ، (ولنفكر على النقيض من ذلك فى شخص من قبيل " ليفى برول " ، الذى سيصيغ فكرة العقلية البدائية السابقة على العقلية المنطقية وهو فى معمله فى العاصمة !) – كاره للتنقل على الإطلاق ، وهو النقيض لذلك الجهاز الذى يحركه الترحال ، وذلك لكونه فى المقام الأول حاجًا ، ولكون الحج هو نقيض السفر بما أن كل حج ليس دائمًا إلا محاولة تغيير مركز الذات تغييراً جذرياً ، وهو ما لا يكتمل إلا فى الأرض المقدسة " التى تشترك فيها كل الإنسانية " . " من المذهل التفكير فى مدى فقدان المسيحيين المؤمنين (...) للإحساس بالقيمة الأخروية للحج ".

هذا المكان متعدد المراكز ، الذى تعلن عنه أماكن عبادة ، أى " حجارة مرفوعة ومباركة " ليس كذلك هو الحامل المادى لفينومينولوجيا متحققة كلية ، هى تاريخ الشعوب والأمم والدول، لكونه مكانًا جغرافيًا. فلو كان هذا صحيحًا لكان **Noodysée** (أوديسا للروح) هى فى الوقت نفسه **Noodicé** (إثباتًا للروح) [٣]. إن هذه الرؤية الهيجلية غريبة على مؤلفنا ،إن روح العالم " **Weltgeist** لم تبذخ فى مكان ما لنذهب لموضع بعينه ، بعد أن تكون قد جابت مكانًا بالمعنى الدقيق لكلمة المكان ، سعياً للتقدم، وهو ما توحى به الكلمة اللاتينية **Progedior**: أى تقدم كمى فى المقام الأول وكيفى عرضا ، هى طائر مينرفا الحزين الذى يترنح بعض الشىء وهو يطير .

وأخيراً ، لا يمكننا كذلك تصور المكان عند ماسينيون على أنه امتداد الثليج حتى مرمى البصر والذى يغطيه ضباب الشمال ، وكأنه " هذا الممر بين الشمال والغرب " الذى يستكشفه بحار – فيلسوف من بلدنا حتى يغرس فيه رايته : "بين أراضى" **Baffin** "بافان "وأراضى **Banks**" بانكس "(..) انتهى به الأمر إلى بحر **Beaufort**" بوفور[٤] وهو ما يقابل – من حيث " الصورة "– الإعلانات المعقدة الموجودة بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية .إن مجاز **Michel Serres**" ميشيل سير " لا يصلح أبدًا لمشروع ماسينيون ، فبرنامج أوقات الشدة لن يكون ببساطه برنامجاً لإبستمولوجيا صالحة وأنيقة .

وثمة اختلاف كبير للغاية بين الجغرافيات المادية والجغرافيات الروحية ؛ ففي الجغرافيات المادية تتلامس الأمكنة عند حدودها ، بينما هي في الجغرافيات الروحية تتلامس " (٥) عند مراكزها، ولا يمكن إدراك التلامسات وفق نمط إدراك ما هو خارجي فيزيقي ، بما أنها تلامسات جوهرية لو جاز لنا القول ، أي هي تلامسات محورية بالمعنى الحرفي للكلمة ؛ مما يتطلب لتمثلها اختراع مكان جديد ، له أبعاد ذات طابع ريماني (نسبة لـ Riemann) أو لوباتشفكي (نسبة الـ Lobatchevski) يتيح كافة أنواع الأسطح المعقدة ، لقد فسر ماسينيون ذلك ، بلغته هو ، وهي لغة موجزة بشكل فريد كما نعرف .

ولهذا فإن ماسينيون يريك دروبنا قليلاً ، تلك الدروب التي سار فيها على كل مئات المرات قادة القوافل الجامعيين ، فهو يزعج حدودها ليرسي دعائم هذا المكان الجديد .

ولنفحص الأمور عن قرب، لقد اهتدى ماسينيون في التاريخ الذي حوله لخريطة - بالمعنى الدقيق للكلمة – إلى " صعود للتعاطف الإلهي عند بعض المصائر " ، كما يقول ، أي اهتدى لسلسلة من كبار الشفعاء المكلفين برسالة تطهيرية وشمولية في آن واحد ، الذين يجنبوننا انهيار العالم ، ذرية " الأبدال " الرسولية(٦) . هذه ستلعب طوال حياته وفي كل أعماله دور المنارة لإبحاره الروحي ، شأنها شأن " سحب ماجلان " هذه التي طالما استحضرها ، والتي كانت ترشد فيما مضى ملاحي سومطرة وحضرموت في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية . سنجد القائمة أبعد عن أن تكون كاملة ، إبراهيم أبا الشفاعة ، ونيام إفسوس وهم إشارة إسلامية ، مسيحية البعث والحلاج بالطبع ، وسنجد نساءً كذلك ، وسنجد خاصة العذراء ، وفاطمة وجان دارك وماري – أنطوانيت ، وراعية الغنم Mélanie Calvat ميلاني كالفات " والتي سنجد عبرها كل " الكاهنات اللحظيات صاحبات الظهور المحلي " .

إن رؤيته للتاريخ الإنساني على أنه تاريخ للآلام لهي أيضًا رؤية أنثوية ، بما أن هذه المراكز المداوية التي هن نساء تملك أن تعيد للعالم معناه .

" إن النساء لم يخلقن للمطالبة بالحق ، بل ليشهدن على مائزة المستضعفين والمقهورين ، مائزة معرفة سر التاريخ ، إذ يصنعه . إن التاريخ لا تصنعه إرادة الرجال ، بل تصنعه آلام النساء " (٧).

وتتناسب مع هذه المواضع التى يندرج فيها الألم فى التاريخ ، والتى تستعيدها الرؤية الاستبطانية ، تتناسب " جغرافيا روحية " للعالم ، هى توبولوجيا للأماكن المسكونة بحضور الروح و موضع للإشراقات . ثمة نقاط مائزة على سطح الكوكب ، فيما يقول Gabriel Bounoure "جابرييل بونور" : تكون أطلس هذه الأماكن الجليلة، حيث يتجلى الفعل الإلهى ، الذى تحتفظ هى بأثره الذى لا يمحى ، والذى هو على الدوام فعال [٨].

أورشليم (القدس) إفسوس (وليس هراقليطس[٩] هو الذى يحتفى به هنا ، إنما يحتفى بالعذراء ، وبالقديس يوحنا ، وبأهل الكهف المذكورين آنفًا) ، كذلك أيضًا مكة (وهى مدينة مقدسة فى الإسلام) ، وبغداد (وقبر الحلاج) ، و Domremy "دومريمى" (وطن جان دارك) وغابه Ise "إيزيه " (نحن هنا على مشارف الشنتو اليابانى) ولاساليت (وهو مكان ينتمى للسيدة مريم فخمه كل من " بوا " و " ويسمان ") ...... وبقدر ما هنالك من أماكن مقدسة يتضخم فيها ما هو بعد زمانى ، بقدر ما هنالك من حضور انتزع فيه " فعل " الخليقة الرضا الإلهى ، وإليها تتجه الجماهير العريضة الحاجة كما تتجه للأماكن المقدسة التى يتحدد فيها مصير العالم ، والتى تشير إلى تلاقى الإنسانى بالإلهى ، وتلاقى الزمان بالأبدية ، لن يكف ماسينيون عن أن يجوب الأرض ، هذا الكوكب المكون من التراب والماء ، هذا الجسم الضخم المتحرك على الدوام بحثًا عن العلامات المتألقة أى عن علامات الاستدلال المرئية على " الخطة " غير المرئية .

إن الجغرافيا الروحية عند ماسينيون لا تنفصل عما تستند إليه بنيويا ، أقصد الحج . كيف لا نستحضر هنا اسم Alphonse Dupront "ألفونس دوبرون " ، المؤرخ الفرنسى الشهير ، الذى رأى أن الحج هو فى المقام الأول التحام الإنسان بالمكان وذلك قبل " لقاء " الما وراء فى المكان المقدس . لابد من الانتصار أولاً على المكان ، بما أن " اختيار المكان هو الذى يقدس الحاج أولاً "، لا بواسطة نوع من الانتزاع ، وكأنه لا بد له من الموت على سطح الأرض إنما عن طريق " تقديسها " (أى " تقديس الأرض") لتحويلها لروحانية[١٠] .

كان ماسينيون طوافًا عظيمًا ، وكان هاجس رحلة حياته ذا طابع صوفى : " الاختيار هو أن تختار أنت" فيما يقول؛ ولذلك تشهد دعوته التى هى – فى آن واحد –

فعالة و فاعلة بازدواجية المذكر والمؤنث الجوهرية " anima" و " animus" بلغة Jung " يونج " هنا العهد المستند للنقد ، وهناك الأمنية التى تستقبل ندى الصباح وتستجمعه مثلما تفعل الزهرة .

ونحن باستجابتنا للنداء الذى يحملنا للأماكن العالية حيث تنفخ الروح ، نفرّغ أنفسنا من جزء من ذاتنا ، هو نوع من التطهر باختصار ، وإن أخذ شكل الخروج خارج الذات ، الذى هو الوجد ، فنحن " نعزل " أنفسنا عن أنفسنا لنكون أوفياءً لأنفسنا ، هو " مكر الله " كما استطاع البعض القول ، الذى يجعلنى أذهب حيث ينتظرنى هو ؛ وبالتالى حيث أقف أنا حقيقة(١١) .

قديس المكان : إن السير فى طريق الحج يؤدى إلى " المكان " المقدس ، وكلمة المكان هنا لها كل الأهمية ، وذلك لدلالتها على هذه المواضع الأرضية"التى " مازالت تدوى فيها دقات التعالى الكبرى " ، الذى هو بالفعل مكان اكتسب الروحانية ، والذى هو فى الوقت نفسه يضفى القداسة على الحاج ، وذلك بواسطة تحول تطهيرى يميت الذات بهدف بعثها ، وهنا يتحقق نوع من الرسامة ، فالحاج يتحول لآخر ، وقد ينبغى القول " إنهما " يصبحان آخرين بفضل توجههما لبؤرة موحدة للإرادات ، أى لمركز العالم ، هذا المحور الذى هو مكان الحج ، والذى هو " محور تعال مثبت فوق العالم " وكأنه مثبت بمسمار فى مكان ، ويجعل العالم يتفتح وكأنه وردة تفتحت كل أوراقها وانبعثت رائحتها . وهذه الصورة صورته لنستمع لما يقوله ماسينيون :

هذا المحور الذى يجده المسلم ، أود لو اعتبرتموه رمزاً . وسأذكر لكم مثال المسلم الذى كان يسافر من بغداد إلى مكة للحج . بعد أن فكر طويلاً عرف أن عليه قضاء عشرين يومًا فى الصحراء وأن كتب الفقة وكل علماء أصول الدين يوصون بالتزود بمطية وبزاد . ونظراً لعدم اتخاذه مطية ؛ لم يأخذ معه أيضاً زاداً . قال له أصدقاؤه إن ذلك خطير ، وإن الانتحار غير مباح . فكان يجيب (...) " إذا مت ، فإن ثمن دمى فرض على المميت " .

وبعبارة أخرى ، إن الله هو الذى سيسلم نفسه فدية للحاج المتوفى ، وسيظهر له وجهه ، وهو الذى يعذبنا كما أنه هو الذى يسعدنا ، وهو الذى يميتنا ويحيينا (...)، إن الذى يهب حياته لله ، أى الذى يخرج على عاداته بفضل الإيمان ، والذى يوجب على

نفســه الاسـتـجابة لنداء يتجاوزه ، مثل هذا الشـخص سـيصل بكل ما هو قد وصل بالفعل[١٢] .

لابد من السير (ولتذكروا ما نوهت به في رأس المقال : إن كل حقيقة لهى قوس ، وهذا بعيداً عن أية نزعة نيتشوية) ، لابد من السير للرجوع للبدايات ، للعثور بشكل تراجعي على الأصل ، وذلك بواسطة سلسلة نسب ملهمة ، فكل شيء مقلوب رأساً على عقب هنا على الأرض ، بسبب النظر في اللغز ، اليمين واليسـار ، والأعلى والأسفل ، والبداية والنهاية (مثل " مرآة المخطوبين " الفارسـيـة ، التي لابد أن يتـبادلا على صفحاتها نظرتيهما الأولى ، مرفوعي الوجه بسبب الانعكاس المرأوي ، تماماً كما سيرى كل منهما الآخر في الجنة)[١٣] .

وهذا هو عين معنى الإيمان ، الذي هو زاد المسافر من الموطن الجغرافي الأصلي إلى موطن الوصول المتعالي ، الذي هو كما قال عنه " مثل السماء بالنسبة لأرض الوطن الغالية جداً " ، إنه الإيمان الذي يجعل المسافات تطير ، كما كان يقول سوفوكليس عن الحب العميق .

ليس لدينا الاختيار – كما سيقول – فسواء أكان الإنسان حاجاً أم محكوماً عليه بالأشغال الشاقة ، فهما تجربتان في المكان ، هما جغرافيتان تنفصلان وتتواجهان ، المحكوم عليه بالاشغال الشاقة سيظل مقيداً بالأرض وبما هو تحت الأرض بسلاسل الضرورة ، وبقيود العبودية ، وبغياب التعقل عن التقنية[١٤] ، أما الحاج فهو يتحرك وينهب عندئذ المكان نهباً بسيره نحو نصب تذكاري مرئي أقيم للوجود اللامرئي ، ليبشر بالغبطة ، عندئذ يجانس المكان والزمان نمطيهما صوفياً .

يظهر مثل هذا المفهوم الخاص للملاحظين من الخارج ، وكأنه نوع من الهروب الذي يكاد يكون غير حقيقي ، وغير مكتمل ، فهو محاولة هي أقرب ما تكون للمفارقة ، للقفز خارج مصيرنا الإنساني الذي خضع للعقلانية ، أي خارج وضعنا الميئوس منه ، وضع الخضوع والعبودية ، (...) إذ نحن خاضعون للقوانين الطبيعية الحتمية : الزمان والمكان والمسلمات ، في سجن الظلمات الفظيع والذي يزداد اتساعاً ، إنه الأمل الذي لا أمل فيه ، في معجزة قد تظهر في قلب الكون من داخله ، ويكون في مقدورها تحويل تشتتنا الشديد إلى ترابط ولم شملنا من حيث نحن محررين (...)[١٥] .

لقد أخضع ماسينيون كل العلاقات التى تجمعت فى قاع الطبيعة (حسب تعبير ميشيل حايك الموفق) [١٦] لكل هذه التحذيرات الغريبة التى تحدد : المكان والزمان ، أخضعها لارتداد صوفى " لردة غائية من قبل المعلولات إلى العلل " و "من قبل النذائر [١٧] إلى الأصول " ، هى ردة يقوم بها كل إنسان وهو يحتضر بما أن مصيرنا ينتهى فى هذه اللحظة ، إلا أن بعضنا يستشعر الـ " هنا والآن " الذى يتطلب اقتلاعًا كوبرنيقيا من المركز(وقد شاع هذا التعبير) : " فى رسم الخرائط الروحى ، للقيام بالرسم البيانى الإلهى الذى يثبت بنقاط استدلال ثابتة على لوحة الانعكاس المستطيلة الخاصة بنظام **Mercator** " ميركاتور " لا بد من الصعود مرة أخرى للقمة المحورية لأى انعكاس مخروطى للعالم ، أى إلى القمة ، أى قمة مخروط ظلى حيث ستختفى الأوقات "[١٨] .

وهكذا ففى ذروة الجرم ، توجد نقطة اتصال فى خاتمة الصعود إلى المكان المسنون وكأنه خنجر ، وإلى القمة الأبدية ، فى فجوة مستديرة تختتم الوقت ، ليس صحيحًا – فيما يقول – أن فى مقدورنا الدخول إلى الأبدية اللا محدودة بدون أن نتجه جميعنا إلى نقطة واحدة وإلى لحظة عظمى "[١٩] إلا أن الغائية تنتهى عند الأصل ، فالزمان مقوس بالنسبة لماسينيون " أعتقد أن ثمة تقوسًا للزمان وأن نهاية الحضارات ستعود بها إلى أصولها (تمامًا كما أن المكان عند أينشتاين به " تقوس ") وأن هذا التقوس فى الزمان هو الغائية ذاتها ، أعتقد أن مشكلات بداية الإنسانية هى التى ستطرح فى النهاية."[٢٠] .

هنا نلتقى مرة أخرى بفكرة الحج ، لأن الحاج يركز انتباهه فى " نهاية المطاف " على القدس ، القدس المدينة المحورية للغاية ، والتى يصب فيها كل المكان ليفنى فى فراغ قبر تذكارى ، القدس المدينة المقدسة ثلاثًا ، التى تتحد فيها فروع الإبراهيمية فى حالة الارتداد للوراء ، القدس أو " الأرض التى لا عودة لها " ، والتى تفنى فيها الأزمنة والأمكنة الدنيوية ، والتى عرضت سلسلة الأحداث نفسها فيها للرؤية وللتأمل لتلتقى فى لحظة خالصة ، فى مكان خالص بمدينة نهاية الأزمنة التى لا تفنى ، مدينة القدس السماوية ؛ ففى هذا المكان " المحورى بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة " ، صار التاريخ تاريخًا مقدسًا .

وستصدق هذه الرؤية بالنسبة لتاريخ الإنسانية كله : " فولع الحلاج " (وقد تكون La Salette" لاساليت ") ، ليس إلا لحظة من تاريخ العالم . إلا أنه – شأنه شأن كل لحظة – لحظة تشهد على وجود نوع من الانقطاع الزمانى ، يجب وصفها بكونها تجمعية ومتعالية على التاريخ ، وإذا تكلمنا بلغة Berdiaev " برديائيف " لقلنا إنها بمثابة ذرة الأبدية .

ولنتوقف عند نوام إفسوس السبعة (والمذكورين فى السورة الثامنة عشرة من القرآن) فى هذا الصدد سيؤكد ماسينيون بداية على كلية الفكرة – ولن يكون علم الخرائط هنا كلمة لا جدوى منها ، إذ أثبت بدقة العديد من مواضع ذكرهم ، والتى سنجد آثارها فى سجلاته ، كاشفًا عن شبكة للأماكن المقدسة على سطح الأرض ، هذه الفكرة ذات الطبيعة الرؤية هى فكرة التبشير بالبعث الختامى نفسها ، ولكنها أيضًا كذلك فكرة فناء الزمان ، فكرة التركيز الشديد للزمان فى يوم فريد ، فى لحظة ، فى هذا المكان المحورى (ويمكن وضع سلسلة كل أعلام إفيوس المتعالين على التاريخ على متتالية) فى هذا المكان القطبى ، الواقع على طريق القوافل الذى يصل بين أوربا الكلاسيكية وبين الشرق ... عندئذ يصير التاريخ زمانًا خالصًا . مر الزمان ولكنه فى الوقت نفسه لم يستغرق إلا لحظة ، لقد نجح البعض فى التقريب بين هذه النشوة الزمانية الفريدة وبين ما قيل عن النبى محمد الذى صعد إلى السماء ، وعاد فى اللحظة المناسبة ليمسك بوعاء ماء كانت مطيته قد سكبته .

اللحظة هى فى الوقت نفسه ارتداد (كما هو حال اللحظة السقراطية : " المعرفة هى التذكر " ، ولنفكر فى نظرية التذكر الأفلاطونية) وإسقاط ، وهى فى هذه الحالة قفزة وتحول ، إن اللحظة هى بالفعل وحدة مجمعة للزمان ومتجاوزة له .

إلا أن اللحظة الكاملة هى ساعة الحساب الأخير، ساعة الكارثة الرؤيوية الكبرى.

" إن كل التسلسل الحقيقى لهذا الزمان يبدو لى مؤسسًا على الحساب الختامى ، ومتحققًا بشكل غير مباشر بفضل تتالى الصور المبشرة ، وذلك بصعوده حتى النمط المعطى منذ البداية"[٢١] .

هذه الجغرافيا الروحية وجدت بشكل منطقى تحققها فى لاهوت التاريخ .

فعلى غرار Marcel Mauss " مارسيل موس" الذى كان يتحدث عن " الواقع الاجتماعى الشامل " الذى يفترض " جملة المجتمع وكل مؤسساته " يمكننا تشييد مفهوم " الواقع الدينى الكلى " : ظهور " لاساليت "[٢٢] توام إفسوس السبع ، ولع الحلاج ، إلخ... الذى يمكن أن يكون له عند ماسينيون الوضع نفسه ، بما أننا نحرك - فثمة - بالفعل - تسجيل فى الزمان والمكان - على " خط القوة الروحية " ، بل على خطوط عدة ومنسوجة معًا ، مراحل فردية أو جماعية تعلن أو تبشر بحدوث اتجاه جديد فى المستقبل من شأنه أن يقلب التسلسل الزمانى للأحداث رأسًا على عقب ، والأمر هنا يشبه بعض الشىء - إذا استعرنا صورة مبتذلة وإن كانت موحية[٢٣] - لوحات مترو باريس الضوئية القديمة التى كانت ترشد لطريق الذهاب من مكان لآخر ، بفضل آلاف من النقاط التى تحملها والتى إذا ما أضيئت وصلت بين عدد لا نهائى من النقاط البارزة على خريطة المكان التى يجب جعلها مركبة وفى الزمان المقوس بطبيعته ، لترسم لنا الطريق الصحيحة لوجهتنا ، وعندئذ سنحصل على منسوج حقيقى ، على نسيج ، هو نص له قوام ، أى هو شىء مكون من ملء وفراغ نسجه مكوك .

ولنذكر بما كتبه ماسينيون قبل وفاته فى ١٩٦٢ بعدة أيام :

" لقد أمكن اعتبار التاريخ الشامل للإنسانية حتى يوم الحساب نسيجًا كرويًا ، مر تسلسله المكانى الثلاثى الأبعاد والمكون من " مواقف درامية " عانت منها لا شعوريًا الجماهير ، مدعمًا بنسيج : ذلك النسيج الذى نسجه مكوك اللحظات الذى لا يعود للوراء من المنحنيات الطريفة الخاصة بالنفوس الملكية الرءوفة والمعوضة ، سواء أكانت شهيرة أم متوارية ، والتى " تحقق" الخطة الإلهية "[٢٤] .

وبالنسبة لجاك بيرك ، كان النسيج الكروى المذكور آنفًا من حيث هو متعدد الأبعاد يذكرنا ببعض أشكال الفن الإسلامى الدقيقة ، وخاصة بتلك التى تزين قباب المساجد التقليدية ، واللغة العربية نفسها - وهو ما أصر عليه ماسينيون فى عدة مواضع - تبدو وكأنها تعبر عن مبدأ أساسى هو مبدأ الانقطاع والموسيقى أيضًا " لا تعرف التوافق فى الزمان ". الأرابسك هو " نفى غير محدود للأشكال المنغلقة " ، والحدائق "الملتفتة إلى المركز ، أى إلى المرآة "[٢٥] .

ولنحتفظ بهذه الفكرة عن زمان بطيء الإيقاع ، والمباطنة لرؤية لتاريخ الإنسانية ينظر له على أنه شبيه " بذهاب وإياب " المكوك على نول شفاف .

كرس ماسينيون في Eranos Jahrbuch في عام ١٩٢٥[٢٦] صفحات رائعة ومكثفة جداً لمفهوم الزمان في الفكر الإنساني ، يظهر فيها أنه ليس للأشياء في علم الكلام الإسلامي ، بذاتها ولا في ذاتها زمن خاص ، بل إن الانقطاع قد يكون دليلاً على وجود الله ، (ونحن هنا لسنا بعيدين تماماً عن نظرية " الخلق المستمر " عند ديكارت ومالبراش : فالله يستمر مريداً لوجود العالم) ، ويؤكد ماسينيون في مجموعة من الأفكار الشبيهة أن المبدأ الكلامي الأساسي للفكر الإسلامي ذو طبيعة انقطاعية ، لا وجود لوجوه في ذاتها والدوام لله وحده " ، وبالتالي فلا وجود للوقت ، إنما الوجود للحظات : " بالنسبة لهم (لعلماء الكلام المسلمين) لا وجود إلا لمتتاليات اللحظات ، ومتتاليات اللحظات هذه غير متصلة وهي ارتدادية لو أراد الله " . لقد اتهم بعض علماء الكلام المسلمين ، فيما اعتقد الفلاسفة – كابن رشد مثلاً – لا لكونه مادياً بل لكونه مؤمناً بالزمان وبوجوده .

والزمان وفق رؤيتنا الغربية المصطبغة بالمسيحية ليس متصلاً طولياً موجها ، بل هو مجرة ، " مجرة من اللحظات " والخلق ينتج عن العديد من نبضات اللطف – (فالتاريخ يتقدم بواسطة تتالي عقد القلق)[٢٧] – يحفظ بها اللا شروط المخلوق، وذلك بتجزئته خالقاً بذلك مظهراً للنظام الطبيعي يرتد للوراء في آخر المطاف .

ولكن ماذا عن Heilsgeschichte " تاريخ الخلاص " ، الذي يجب تخيله موجهاً ومتجهاً إلى نهاية ؟ يتحدث ماسينيون عن " مجرة اللحظات " ، والصورة هنا تتحدث عن نفسها ، فتدفق اللبن يعني أن ثمة حركة كلية . وإذا كان ثمة حالات فردية ، شهود متعاقبون ، لحظات لا تمحى ، فلابد من تصورها من حيث انتماؤها لكل له توجهه ودلالته ، وهنا – فيما يبدو – ينفصل لاهوت التاريخ عند ماسينيون ، ليتعارض بالفعل مع التصور الإسلامي للتاريخ ، الذي تتحكم فيه الصدفة[٢٨]. إن رؤية ماسينيون غائية وكلها مسكونة بتوجه أخروي .

إذا لم يكن زمان التاريخ موجها للأمام ، بما أنه مقوس ، وإذا كان التاريخ تجميعي أكثر منه تأصيلياً ، وإذا كان تفتيتا للحظات إلى ذرات ، فإنه أيضاً موجه : " إن الوقت الذي نعيش فيه موجه " فيما يقول .[٢٩]

ننتقل عندئذ إلى سجل آخر يزيد جغرافيا ماسينيون الروحية تعقيداً ، فيه ترتسم تأثيرات أخرى من قبيل تأثير Léon Bloy ليون بلوى " ، و تأثير J.K. Huysmans" ج . ك ويسمان " ، ومن خلالهما ترتسم سلسلة من التأثيرات ترجع جزئيًا لـ Maistre " ميتر " ومسكونة بانتظار انقضاء العصور المرتعش بعض الشيء أحيانا ، ومسكونة باقتراب نهاية الزمان ، وبالنهاية الرؤيوية ، وبعودة المسيح ؛ الأمر الذى يحدث بالنسبة لفكر ماسينيون نوعًا من العودة للتمركز ، فى تراث روحى خضع أحيانًا لإغراء مذهب عودة المسيح (٣٠) واكتشافه للآخرين من قبل المضيف .

الهوامش

(1) in Foi en Jésus- Christ et le Monde d'aujourd'hui, Editions de Flore, 1949, p. 192 .

(2) " La pesée sociale de Louis Massignon" in Louis Massignon et Le dialogue des cultures, Cerf, Paris, 1996

(3) Fran çois Chatelet, Hegel et La géographie, in Hérodote on 2 , 1976

(4) Michel Serres, Hermes V. Le passage du Nord - Nord. ouest éd. de Minuit, p. 15

(٥) وفقًا لما قاله M.G. lewis وذكره

Gustave Thibon in Simone Weil, Philosophie, historienne et mystique éd. Aubier, 1978, p . 79

(٦) مشتق من اليونانية فعل التحويل والاستبعاد. apotrope.

(٧) نقل بمعرفتنا France - Culture, 1958

(8) Espace terrestre et rencontre in Memorial Louis Massignon, Dar - El - Salam, Le Caire , 1963

(9) Dialogue sur Les Arabes in Opéra Minore III Dar Al- Maaref, Beyrouth, 1963, p. 610 sp.

(١٠) أاجع لـ حيث يعترف جاك بيرك أنه ارتكب تجديفًا عندما أراد استبدال هيرقليطس بإبراهيم « باعتباره بطلاً مشتركًا بين العرب وبيننا »

Alphonse Dupront, Du Sacré, Croisades et pèlerinages, Gallimard, 1987, p 29 sq .

(١١) وكما هو الحال عندما نذهب للمناولة ، فلنتفق على أنه زاد الحاج فى طريقه للمكان المقدس ، وعلى أنه يمكننا أن نموت فيه فى هذا المساء : كشهداء العقيدة ، كما كان يقول شارل دى فوكو in Foi en Jésus-Christ etle monde d' aujourd'hui, op. Cit, p. 196

(12) Ibid p. 193 - 194

(13) Cf. Méditation d'un passant aux bois sacrés d'Ise, In Parole donnée, éd du Seuil 1983, p . 411

(١٤) لاستعادة مفهوم هيدجرى له هنا كل قيمته (ارجع لـ L'essence de La technique)

(15) Ibid, p. 417

(16) Cf. Cahier de l'Herne (Louis Massignon) , 1970, P. 188, sq .

(١٧) إن مفهوم النذير ليس له عند ماسينون معنى « التحذير » ، وهو المعنى الوحيد له عند « فيلييه دى ليل آدم » فى الرمزية الجديدة ، إذ إن الموت كان يتبدى للأحياء بواسطة علامات منبئة أو مؤذنة ، إنما لا بد أن نأخذ هذه الكلمة عنده بمعناها العام أى أنه « العلاقة الغامضة التى يمكن أن توجد بين حدثين يحدثان متزامنين ، وتفصل بينهما فى أغلب الأحيان مسافة كبيرة ، ويبدو أحدهما مؤشراً للآخر » ، وأن نأخذها فى الوقت نفسه بمعنى فنى أكثر من الأول ، ويتفق مع لاهوته للتاريخ ، أى بمعنى أنه « تحذيرات غريبة تأتى من مكان آخر ، وتحدد بشكل قدرى ، دروب حياتنا ، وكأنها علامات ترشد للأبدية فى الزمان ، ومقدر لها أن تذكرنا بمعنى الخطة الإلهية » .

(18) La Visitation de l'Etranger, in Parole donnée, op. Cit., p. 282

(19) Opera Minora III, p . 820

(20) L'Occident dément l'Orient, primauté d'une solution culturelle in Opera Minors I, op. Cit., p 218

(21) Notre - Dame de La Salette, in Opera minora III, op. Cit., 756

(22) : Un destin à rendre jaloux des anges (Louis Massignon et La Salette) in La Salette, Apocalypse, pèlerinage et littérature, ed. Jérome Millon Grenoble, 1999

(٢٣) وهى التى نستعيرها من .Eva de Vitray-Meyerovitch :

(24) La Passion de Hallâj, tome I, Gallimard, 1975,p 30

(25) Cf. Louis Massignon, En Islam, Jardins et Mosquées, Le Nouveau Commerce 1963

(٢٦) أعيد نشره فى . Opera Minora II, op. citl,p. Cit., 606 sq

(27) La passion de Hallâj, I, op. cit., p. 26

(٢٨) يتصور الإسلام التاريخ على أنه « وقتًا » وهو فى آنٍ واحد متقطع طارئ .

(29) La passion de Hallâj, I, ibid.

(٣٠) تحمل رؤية ماسينون للحياة الآخرة أثراً من مذهب « جواشيم » – وإن كان لا ضرورة له فى الحقيقة – وعنى به ليون بلو على أثر كثيرين أيما عناية ، ارجع إلى :

Pierre Rocalve, petit itinéraire dans la postérité de Joachim de Flore, in La Grande mutation, (ed. François L'Yvonnet), coll. " Question de " , Albin Michel, 1998, p. 95, sq.

المحور الثانى

ماسينيون والحلاج

- أبو يعرب المرزوقى :

العوائق الفلسفية لتلاقى الروحانية الإسلامية
عند نقد هرتون لماسينيون

- كامل مصطفى الشيبى :

ماسينيون والحلاج

العوائق الفلسفية لتلاقى الروحانية الإسلامية عند نقد هرتون لماسينيون

أبو يعرب المرزوقى

تمهيد :

نعتبر المقالة التى نشرها هرتون بعنوان : مراجعة فيلولوجية لمحاولة ترجمة نصوص الحلاج Philologische Nachprüfung von übersetzungsversuchen mystischer Texte des Hallag [1] منطلقًا مهمًا للبحث فى خصوصيات تلقى الإسلام وفكره فى الفكر الغربى المعاصر بحسب الاستشراق : فهى مناظرة عقلية بين ممثلْين لهذا التلقى يمكن أن نعتبرهما حديه الأقصيين ، لذلك فقد يساعد هذا البحث على تحديد شروط الطلب المتأنى للحقيقة عامة والحقيقة الدينية على وجه الخصوص ، فيمكّن من تجاوز المقابلة الجامدة بين حقيقتين متخارجتين ، ذلك أن هذه المناظرة تتضمن علتين تغريان بالانطلاق منها : إحداهما موجبة ، والثانية سالبة ، وكلتاهما تنتهى إلى إشكالية جوهرية واحدة هى إشكالية العوائق التى تحول دون تحديد منزلة الروحانية الإسلامية ذاتها تحديدًا فلسفيا حتى عند المنتسبين إليها ؛ مما جعل الكلام باسمها ينطلق فى كل حوار من غير مقوماتها فيعرفها تعريفًا إضافيًا دائمًا .

فأما العلة الموجبة فتنتج عن وجه الاختلاف بين قراءتى هرتون وماسينيون : ذلك أن هرتون يؤكد على رافد دخيل على هذه الروحانية هو رافد المؤثرات الهندية ؛ ولما كان ذلك غير الرافد الذى يؤكد عليه ماسينيون فإنه يدخل بعض النسبية على محاولته تمسيح الفكر الصوفى عامة وفكر الحلاج خاصة .

وأما العلة السالبة فتنتج عن وجه التماثل بين قراءتيهما ؛ فمعارضة هرتون لماسينيون لا تنفى اشتراك قراءتيهما فى المسلمة نفسها القائلة بعدم أصالة التصوف

الإسلامي خاصة والإسلام عامة ، لكون الخلاف بينهما مقصوراً على طبيعة المردود إليه وليس في ضرورة حاجة الإسلام إلى الرد إلى غيره : فأحدهما يرد ما يتصوره أفضل ما فيه إلى ما قبله ، والثاني يرده إلى ظنه ما بعده حتى وإن سعى لأسباب عرضية وبكثير من التناقض إلى البحث له عن بعض الجذور في القرآن .

وتمثل هذه الغاية السالبة القاسم المشترك بين المفكرين ، وهي متقدمة بالذات على الغاية الموجبة لكونها تؤسسها ؛ لذلك فهي من العلل الأساسية التي تزعزع الثقة بين المتكلمين باسم الحضارتين لما تضفيه من عدم اطمئنان إلى الحوار عامة وإلى الحوار الديني على وجه الخصوص ، ولكونها علة رئيسية فإن ردها إلى عوامل عرضية لا يمكن أن يقنعنا ، لن نقبل باتهام نوايا المستشرقين أو نسبتها إلى الخطط التآمرية تفسيراً ، بل ينبغي أن نفهم الأمر الجوهري الذي يساعد على سبر أعماقها ، وهذا الأمر هو - حسب رأينا - ما في الإسلام ذاته من روحانية فريدة النوع يعسر تصورها لكونها لا تتحدد بمضمون معين بل بالشكل ؛ مما جعل البعض يعتبرها سلبية الطابع بالأساس [٢] ؛ فجل الباحثين فيها ، سواء كانوا من المنتسبين إليها أو من الوافدين عليها ، يضطرون إلى ردها إلى ما عداها من الخيارات الروحية والتصورات الوجودية ، تأويلاً لها بالمتقدم عليها أو بالمتأخر عنها لتحديد مضمون معين يبحثون عنه فيهما وينسبونه إليها - إذن فعموم هذا المسلك يخلصنا من تحميل أحد - على التعيين - مسئوليته ؛ مما يقتضي أن نبحث في العوائق الموضوعية بدلاً من حصر البحث في المواقف ودوافع أصحابها .

ولما كان من المعلوم أن طبيعة الأمر الديني وعلاقته بإدراكه علما وبصياغاته مذهبا من أعوص القضايا الفلسفية ؛ فإننا سنتجنب التحديد المضموني لعدم غفلتنا عن استحالته ، بل وسذاجة محاولته ، لكن تحديد الأمر العلمي أو الخلقي مثلاً وتحديد علاقته بإدراكه علماً وبصياغته تعبيرا ، رغم امتناعهما المضموني ، فإنهما يمثلان من حيث التحديد الشكلي مطلبًا فلسفيًا مشروعًا ؛ وإذن فبالقياس الحذر على ذلك يمكن أن نعتبر التحديد الشكلي لهذين الوجهين من المسألة الدينية أمرا مطلوبًا وممكنًا ؛ لذلك فسنقتصر على تحليل بعض العوائق الفلسفية التي أطلقت خيارات منطقية تحكمية

فحولتها إلى مزالق وجودية حالت دون إدراك مقوم الدين الإسلامي الجوهري لكونه مقومًا شكليًا بالأساس ، وهذه المزالق ليست بالأمر الجديد ؛ فهي قد نشأت منذ التأليف الأفلاطوني التوراتي بين بعض نظريات الوجود الفلسفية وبعض المعتقدات الدينية ، فكان لهذا التأليف التلفيقي مصدرين وهميين كبيرين تمثلا في : إضفاء طابع اليقين الإيماني على حلول أفلاطون الفرضية وطابع البداهة العقلية على معتقدات فيلون التوراتية ؛ فحال هذان الوهمان دون كل نفاذ إلى دلالة الروحانية التي لاتقبل بتلك المزالق الوجودية أسسا لتحديد مقوماتها .

وبذلك تتحدد مستويات بحثنا فتصبح محاولتنا مؤلفة من مسألتين كل منهما ذات فرعين يربطهما فصل يخلص البحث من عرضيات المسألة الأولى لينقله إلى جوهريات المسألة الثانية :

مسألة أولى ذات فرعين هما :

عرض محاولة هرتون عرضًا وجيزا لكوننا نقلنا مقاله وجعلناه في متناول القارئ .

ثم الموازنة بينها وبين محاولة ماسينيون من حيث طبيعة فهمهما للروحانية الإسلامية وطبيعة سعيهما إلى الإسهام في فكر النهضة العربية الإسلامية .

مسألة ثانية ذات فرعين كذلك هما :

لمحددات الفلسفية لهذا التلقي الذي حيرته الروحانية الإسلامية وذلك لفحص أسسها استنادًا إليها .

وينبني على ذلك فحص مقومات التواصل النزيه والمثمر بين الروحانيات المختلفة .

أما الفصل الوسيط فالقصد منه استخراج المحددات التي عينت خصائص موقفي فكر النهضة المتطرفين من الاستشراق له أو عليه ليبسر الانتقال من المسألة الأولى إلى المسألة الثانية بالبحث في الأعماق الفلسفية لإشكالية العلاقة بين الروحانيات ، دون إطلاق إحداها واعتبارها معيارًا لتقويم الأخرى ، وبتجاوز محاكمة نوايا الأشخاص ابتعادًا عن اتهام مقاصدهم أو أخلاقهم .

لن نسهب القول فى محاولة هرتون ؛ فبعض الإشارات تكفى ، خاصة وقد نقلنا المقالة (+) ؛ فهى تتألف من عنصرين أساسيين :

فهو يبدأ بعرض مضمون تصوف الحلاج وتحديد طبيعته البراهمانية الخالصة ، يقول هرتون : **« فكون الحلاج مفكرًا من النوع البراهمانى أمر لم يبق فيه جدال بعد الذى ذكرنا (فى الإفراد والأشكال والرسوم) ، وبعدها بينا أن ال « لا عالمية" » Akosmismus أو نفى العالم ونظرية " المايا " جزءان مقومان لعالمه الفكرى ، ولا يتعلق الشأن أيضًا بإثبات تلاق أو تواز بين ثقافتين أو باستيعاب خارجى مادى خالص ، بل إن ذلك هو بالفعل وبأخص المعانى تطابق فكرى من الأصل إلى أبعد الفروع ، فتجربة الحلاج تجربة ممثلة لتجربة الكل الآسيوية التى توجد حولها أدبيات كثيرة »** (٣) .

ثم هو يعلل هذا التصور بحجج ثلاث هى :

١ – « الدليل الأول : دليل طبقات الوجود : (...) إذا كانت درجة الطبقة الأولى من الوجود والطبقة الثانية موجودتين فإن الشخص الإنسانى ذاته ينبغى أن يكون دالاً على هاتين الطبقتين ، الطبقة الطبيعية وطبقة مابعد الطبيعية ، وينبغى أن تكون الطبقة الأخيرة مطابقة للذات الأصلية Ur-Wesenheit ، إذ لا شىء يشاركها الوجود الحقيقى (...) " ط 6.II. : يا أيها الظان لا تحسب أنى الآن أو يكون أو كان " (...) (٤)

٢ – « الدليل الثانى : هو دليل التجربة الصوفية : إذا كانت كل الأشياء وكل الأشخاص المخلوقة واحدة فى الهواء الأصل Ur-Er فى الله فإن تجربة الكيفية التى يكون بها الباطن حاملا للظاهر هى إذن الشهود الصوفى والتجربة الصوفية وليست مساقًا ميتافيزيقيا يؤدى إلى توحيد ثنائية ، ثنائية الذات والموضوع ، ثنائية الإنسان والله ، وإنما هى حدث ظاهر لا يجرى إلا على هامش الوجود الفعلى ، إنها خلع المستوى الظاهر ، وهى الحدس بأن الوحدة الأصلية كانت وما تزال دائمًا موجودة وجودًا ذاتيًا وضروريًا » (٥)

٣ – « الدليل الاخير : هو العرفان ، فإذا كان الله هو طبقة العالم الأولى فإن العرفان لا يمكن أن يكون غير تصور الوحدة الأصلية Ur-Ein تطابقًا بين الذات والموضوع ، وفعلا فإن غرض الطواسين XI هو هذه الفكرة الوحيدة ، الفكرة التى ستتضح بالتدريج إلى أن تبلغ الذروة فى هذا القضية : لا هو إلا هو ، وكل أشكال المعرفة الأخرى أشكال خادمة ، أشكال تسعى إلى الرب من خارجه وتفترض فصلا بين الذات والموضوع ، وكل إدراك طبيعى فهمًا أوعلمًا يقود إلى ما دون الله بدلا من الإيصال إليه ، وهو حبيس الطول والعرض (ط . XI.16) أعنى : أنه شىء من عالم الظاهر: للفهم طول وعرض وللطاعات سنن وفرض والخلق فى السماء والأرض» (٦) .

ثم ينتقل هرتون – استنادًا إلى هذا التحديد – فينقد تصور ماسينيون الذى يعيب عليه ، أولاً أمرين مضمونيين هما :

١ – التأويل المسيحى : **« كما أنه لا ينبغى أبدًا أن نتكلم عن وحدة استحالة فى المستوى الميتافيزيقى ، إذ لا وجود لأى جوهر حقيقى آخر مع الجوهر الأصلى يمكن أن يستحيل إليه ويمكن من ثم أن يبقى فى الجمع هو هو فيتميز عنه بالجوهر ؛ فلا يمكن إذن أن نصف فناء طبقة الأشباح فى الجوهر الأصلى بالوحدة الاستحالية فى المعنى المسيحى للكلمة »** (٧) .

٢ – والتأويل الإسلامى السنى : **« ويبقى أن نبحث كذلك كيف أمكن أن يقرأ الحلاج بصفته مفكرًا ذا نزعة ربوبية ومتصوفًا ، ففى أقواله كان التوكيد منصبًا خاصة على الوحدة الإلهية ، فكان ذلك سببًا فى سوء قراءته والظن بأن توحيده كان بمعنى توحيد صدر الإسلام التوحيد الذى يقتصر على نفى الشريك ، لكن الوحدة التى يقول بها الحلاج هى وحدة التوحيد المطلق ، التوحيد الأصلى الذى يجعل كل موجود آخر ممتنعًا ، التوحيد الذى يتصور وجود العالم كله وجودًا واحدًا »** (٨) .

ثم هو يعيب عليه ثانيًا أمرين منهجيين هما :

١ – محاولة عرضه فكره بحسب منهج الفلاسفة والمتكلمين **« ولا يمكن التفكير فى استعمال نموذج الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا مثلا : إذ إن مثل هذا النموذج يصدر عن مفروضات أساسية ربوبية المذهب ، فالعلاقة بين الإله والعالم عند الحلاج مختلفة**

تمام الاختلاف عنها عند أى مفكر هلنستى ، وأكثر من ذلك امتناعًا التفكير فى استعمال نموذج المتكلمين الإسلاميين بأقسامه الخمسة المصطنعة » (٩) .

٢ – ومحاولة تأسيسيه بحسب منهج الاستبطان والتعاطف : « **وهكذا فإن مؤلفات ماسينيون تتحلى بنوع من السحر ، لأنها تنبع من أساس التجربة الشخصية ومن إعادة عيش التجربة (التى تدرسها) ، وهذه الطريقة المتعاطفة الذاتوية الحديثة ، هذه الطريقة التى تبناها الناقد من البداية ترشدنا فى الوقت نفسه إلى الطريقة التى يمكن أن نواصل عليها تعميق البحث : إذ إن « نبل الفكر الأكثر صرامة » يمكن أن يبلغ درجة أرفع بفضل تثقيف أدق المفهومات المستندة إلى المنطق والتجربة من الدرجة التى يبلغ إليه بفضل المعاناة الشخصية »** (١٠) .

وكان المؤلف قد أكد سابقًا على **المنهجية النسقية التصورية** بديلاً يميز بين النظريات والتعبير المجازى عنها : « **وإذن فالمنهج العلمى الوحيد الممكن هو المنهج الذى ينظم المضمون تنظيمًا منطقيًا وبحسب ما يقتضيه الموضوع »** (١١) .

ولما كانت الأدلة التى يستعملها هرتون فى هذه المحاولة كثيرة وكانت غير مقصورة على فقه اللغة ، بل هى كذلك أدلة منطقية بنيوية لكون الأمر يتعلق بمسائل فلسفية صوفية وليس باللغة وحدها أو بالمصطلحات لذاتها ؛ فإننا سنورد هاتين الفقرتين للتمثيل لا للحصر :

المثال الأول (١٢) :

« فإن بساط الحق تعالى لا يطؤه من هو مقيم على حد الافتراق ، حتى يرى الأعيان كلها عينًا واحدًا ويرى مالم يكن كما لم يكن ، وما لم يزل كما لم يزل »

(...) nul ne peut fouler le tapis étendu de la *Vérité* , tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule *Essence*, tant qu'il ne voit ce qui passe comme périssant, et *Celui* qui demeure comme Subsistant.

المثال الثانى (١٣)

« يا سر سرى تدق حتى — تخفى على وهم كل حى
وظاهرًا باطنًا تجـــلى — فى كل شـىء لكل شـىء
.... — ....
يا جملة الكل لست غيرى — فما اعتذارى إذا إلى » .

O Conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue

Que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante

Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures

Toute chose, par devers toute chose (...)

O Toi, qui est la Réunion du tout, Tu ne m'es plus un autre mais moi-même

وفى الجملة فإن هرتون يسلم بوجود التثليث فى المستوى السطحى من نظرية الوجود الحلاجية : « **وبهذا فقد لمحنا إلى كون بنية العالم عند الحلاج لا تخلو من التثليث ، التثليث الذى ينبغى للبحث المستقصى فى ماهية التدين عند الحلاج أن يحاول تحديده من خلال تجربة الوجد الإلهية ، وهذه التجربة لا يمكن إدراكها إلا من خلال الوحدة الأصلية (T.XI) التى تؤول فيها ثنائية الذات والموضوع الأصلية إلى الوحدة مآلا لا يكون فيه المكونان وكأنهما كانا دائمًا منفصلين ميتافيزيقيا ، بل مآل يجعل الأشياء الظاهرة الموجودة فى المستوى الهامشى من الوجود الأصلى تدرك أنها واحدة فى الباطن ، وأنها متحدة الذات مع كل الأشياء الأخرى فى الوجود الأصلى ؛ ومن ثم فإن هذا الوجد هو الوعى بالذات الذى للجمع ، الوعى الذى كان دائمًا موجودًا فى المستوى الباطن والذى ينبغى وجوبًا أن يكون موجودًا ، لأن بنية الوجود تقتضيه ، ولكنه كان مخفيًا وغيبًا بمفعول المنشور من عالم الأشباح المحسوسة » (١٣م) ، لكنه يرفض تأويل ماسينيون لهذا التثليث جملة وتفصلاً بحكم ما ينسبه إليه من عدم التمييز بين شكل التعبير الرمزى ومضمون المعانى النظرية** ؛ فقد أعلن صراحة فى بداية عمله ب « **إن المراجعة الفيلولوجية لمحاولة الترجمة التى قام بها الأستاذ ماسينيون توجب على أن أخالف تصوراته فى كل النقاط الجوهرية** » .

اكتفينا بعرض محاولة هرتون عرضًا وجيزًا أردفناه بمثالين من تصويبه لترجمة ماسينيون يشترك فيهما مع Rudolf Otto "رادولف أوتو" (١٤) لتضمنهما مصطلحات رئيسية فى معجم الحلاج ، فضلا عن تصويباته السابقة لترجمة مفهومات الإفراد والأزل والأشكال والذات إلخ .. (انظر هوامش هرتون التالية فى ترجمتنا المصاحبة : من ٢٣ إلى ٣٣ ، أعنى : الحق وحدة الافتراق والواحد بالنسبة إلى المثال الأول والسر والدقة والوهم والظهور والبطون والغيرية بالنسة إلى المثال الثانى) . لننتقل مباشرة إلى الموازنة بين القراءتين من حيث المواقف والغايات إعدادًا لتحديد مقومات الروحانية الإسلامية .

فليس مطلوب الموازنة بينهما الانتصار لأحدهما وتصويب هذا أو ذلك رغم ترجيحنا اجتهاد هرتون لخلوه من التناقض ، ذلك أن تصوف الحلاج لا يمكن أن يكون إسلاميًا سنيًا ومسيحيًا فى الوقت نفسه ، ولا يمكن فى كل الأحوال أن نثبت المعادلة الأولى (النسبة إلى الفكر السنى) بالاستناد إلى آراء الفرق الغالية ، أو أن نثبت المعادلة الثانية (النسبة إلى الفضل الوجودى المسيحى) بالاستناد إلى نظرية الاستثناء الميتافزيقى المنسوب إلى الإسلام ؛ إنما مطلوبنا أن نحدد السمة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الإسلامية ، فهو التزام همه الأساسى الإسهام فيها والتأثير عليها من منظار التسليم بحقيقة مطلقة هى تصور كل واحد منهما الذين تصوراً غير قابل للفحص والنقاش ؛ لذلك فإن عملهما - رغم تمايز التأويلات - قد تمثل فى السعى إلى اقتراح تصوريهما على التطور الروحى الإسلامى الممكن فى المستقبل بتأويل تطوره الحاصل فى الماضى ، إما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تبشيرى أو بمنهج التعاطف الإنسانى عند ماسينيون استنادًا إلى شىء كثير من الحماس التبشيرى ، غير الخالى من القصود السياسية البينة والصريحة .

فهرتون يدعو إلى إنقاذ المسلمين من الشريعة والوحى كما يقول ذلك صراحة فى بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الإسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردًا على ارتست رنان (**كتابه عن الرشدية اللاتينية**) ويس بالاثيوث (**كتابه عن الإسلام المسحّ**) : فى مقاله

« إذا أمل المرء أن يجد Texte zu dem Streite swischen Glauben und Wissen im Islam في الفلسفة اليونانية قوة تتجاوز الإسلام بمعنى الرشدية الغربية (نظرية الحقيقة المضاعفة) ؛ فإن خيبته ستكون شديدة ؛ فالفلسفة اليونانية قد اقتصرت على تدعيم الإسلام ، إذ هي أصبحت بعد الغزالي مخ علم الكلام ، بل إن نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الفيض خاصة تدعيمًا جديدًا ، إذ نجد في ذلك تكوينا (لعلم الكلام) مماثلاً لتكوين (لاهوت) المدرسية المسيحية ، ولم تحدث الصدمة القاتلة ضد الإسلام إلا في العلم الحديث الذي أثبت أن الوحي المحمدي مجرد تطور طبيعي للأفكار ، ذلك أن التجاوز الصحيح الوحيد لوجهة نظر الوحي لا يكون إلا علميًا ، لذلك فإنه ينبغي ، قبل المهام الكبرى حقًا الساعية إلى تطوير العقيدة الإسلامية تطويرًا برفعها إلى شرف الدين الكوني الطبيعي والكلي ، أن يوضع الإسلام أولا في سياق التطور الحديث وسيقطع الإسلام هنا أيضًا خطًا مماثلا لخط تطور الدين المسيحي ، ولكي يستجيب الإسلام إلى هذه المتطلبات فإنه بوسع (المسلم) أن يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون ، أعني الأنساق الصوفية ؛ ففيها يفقد النبي ما يتجاوز به البشر بفضل كون الإنسان سيرتفع فيها إلى دائرة الألوهية ، إذ إن العالم بحسب هذا المذهب شكل متطور من الربوبية ، تعين للذات الإلهية ؛ ومن ثم فكل البشر الهيون على المنوال نفسه ، لم يبق للنبي أي فضل على غيره من البشر المائتين ؛ وبذلك يمكن للمرء أن يسمو بدينه وأن يتخلص من قيوده ليجعله دينًا كونيًا وكليًا للحب الإنساني (...) .

وتوجد نظرية أخرى تفتك من النبي موقعه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز ، إنها نظرية الإمامة ، فهذه النظرية تعلن أن كل عصر لا بد له من إمام يخصه ، ومن ثم فإن عهد محمد قد ولى ، وعندئذ يجيء إمام روحي جديد للبشرية ، إمام ينسخ أحكام الأنبياء المتقدمين عليه بمن فيهم محمد ويعوضها بأحكام جديدة » [١٥] .

وماسينيون يسعى إلى إنقاذ المسلمين من الفقر الميتافيزيقي : « على إذن أن أشرح كيف كان فوكو بالنسبة إليّ في تجربة المقدس الحية هذه مثل الأخ الأكبر وكيف جعلني أعتبر البشر الآخرين جميعًا أخوتي بدءًا بأشدهم نبذًا ؛ ففوكو - مثل كل المفكرين اللاتأمليين - لم يبحث عن التكوين الفلسفي والكلامي الذي يمكنه من عرض مراحل الحياة الباطنة عرضًا مذهبيًا نسقيا (حيث كان هوفلان وكروزيي اللذان عرفني عليهما يسعفانه بالمصطلح المناسب) ، ولم يكن وجهه هذا هو ما يجذبني إليه، بل كنت

بحاجة إلى أن ينُفذ إلى بالاتصال الروحي وبالكلمات البسيطة وبالمحادثات والرسائل تعميده التجريبي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الإنسانية ، وعلمه التجريبي بالتعاطف الذى كان يدنيه إلى أكثر البشر نبذاً فيمحضه إليهم ، ذلك أن تجربتي الشخصية كانت تجعلني أستشعر أن أكثر البشر نبذاً بالمعنى المتافيزيقي في أكثر دلالات الطريقة السلبية جلالا هم المسلمون ، ذوو الاستثناء الملغز من الاجتباء الإلهي في التاريخ ، رغم كونهم من أبناء إبراهيم ، ولكنهم مطرودون إلى الصحراء مع إسرائيل (هكذا) وهاجر ، وقد كنت أستشعر في هذا النفي المؤقت الصياغة الأولية لحياة الرهبان التوابين والمتوحدين ، النفي الذى قد يضحي بكل الأجيال الإسلامية محققاً بتوسطها أضحية القربان ليحقق بتعاطفهم الأخوى نزول الرحمة » (١٦) .

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منه هرتون وماسينيون هي ما تعتبره فرق الإسلام غير الهامشية عين التحريف الديني الذى هو في جوهره الغلو الصوفي والشيعي سواء فهم براهمانياً أو مسيحياً ، ويمكن أن نعتبر أهم نتائج هذا الغلو قد تعين في مآل الإنسانية الحالي أعني العولمة الهدامة بما هي غاية الإنسوية المتألهة والسعي إلى إلغاء كل ما يعارضها وخاصة ما ينسب إلى الإسلام من بساطة وبدائية عند أحدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر ، ولعل أبرز علامات هذا المسعى هو ما يشترك فيه كلا الموقفين من ظن جعلهما يعتبران القرآن الكريم مجرد تكرار للتوراة والإنجيل أو نسخة مشوهة منهما (١٧) . لن نهتم بلغة النفسية أو العقدية التي يستند إليها هذا الموقف ، لأن مطلوبنا هو العوائق الفلسفية التي نحللها لاحقاً لنبين كيف حالت دون النفاذ إلى فلسفة تاريخ الأديان كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجرى هذا التاريخ مجراه الناتج عن إطلاق الروحانية المنافية للدين بما هو إسلام للرب في مدلولي هذه المنافاة مدلوليها اللذين تواليا في التاريخ أعني التوجه الأُخروي والتوجه الدنيوي ، مدلوليها المتنافيين والمتلازمين **بالقيام السلبي المتساند** أعني قيام كل منهما بسلب الآخر .

والغريب أن ماسينيون الذى يولي حادثة المباهلة اهتماماً كبيراً أغفل أهم ما ورد فيها فبقي دون أول من اهتم بالمسألة من المستشرقين ، أعني **Sprenger** في مصنفه **Das Leben und die Lehre Des Mohammads nach bisher grösstentheils un-benutzten Quellen** ؛ فهذا المفكر قد انتبه إلى رهان الحوار الذي دار بين الرسول

محمد ووفد نجران ، حتى وإن ذهب به الظن إلى أن حجة الرسول الوحيدة كانت الغلبة العسكرية (١٨) ، أما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخرافي الذى أعطته إياها السلمانية وغيرها من فرق الفكر الشيعى الغالية (١٩) ، وأغفل تعلقها بالخلاف الجوهرى حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الإنسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحانى منهما وما ينتج عن تحريف هذه المعانى فى الغاية من نزعة إنسوية هى غاية نظرية الشعب المختار تاريخيا ومن نزعة تألهية هى غاية نظرية الفتوة الإبليسية روحانياً .

والمعلوم أن هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التى تمثل – عند النظر إليها من منطلق مدلولها الإيجابى وجوبيا تجاوزاً لشكل إثباتها السلبى منطقياً – جوهر الرسالة الإسلامية ، وأسس نظرية الاستخلاف التى تعلل ختم الوحى ؛ فالصلة بالله التى لا تكون إلا بتوسط آياته قد شملت – حسب الرسالة الإسلامية – جميع الموجودات ؛ فأغنت عن الأوصياء والوسطاء فى مجال علم الشريعة إغناءها عنهما فى مجال علم الطبيعة ؛ لذلك فهى قد وحدت بين ضربى الأديان الطبيعى والمنزل وضربى الحقيقة الدينية الصوفية والفلسفية العلمية لا من حيث أعيان مضموناتها أو أعيان وحدتيهما الحية فى الذات البشرية وفى القرآن الكريم ، بل من حيث كليات شكلها التى هى كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعلياته العملية فعلا فى هذه الآيات وانفعالا بها :

(أ) درجة دحض الاستثناء من الصلة بالمطلق ضمن ذرية إبراهيم : رفض المقابلة بين إسحاق وإسماعيل .

(ب) درجة دحض الاستثناء منها ضمن أسرة آدم : رفض المقابلة بين ذرية إبراهيم ومن عداها من البشر.

(ج) درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الدنيوى : رفض المقابلة بين الإنسان ومن عداه من المخلوقات الطبيعية .

(د) درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة : رفض المقابلة بين العالمين .

(هـ) درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقصود الله : رفض المقابلة بين اختيارات الإرادة الإلهية الحاصلة والممكنة (الإسلام) .

من المعلوم أن الروحانية الإسلامية ليس عسر فهمها إضافيًا إلى القراءات الاستشراقية وحدها ، بل إن قراءات الفكر الإسلامي نفسه لذاته لم تخل من الميل إلى **فهمها ، وخاصة في الحركات الغالية التي يركز عليها ماسينيون تركيزًا غالبًا ما عيب عليه** [٢٠] ، بالرد إلى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند الفلاسفة (**قراءة الإسلام في ضوء الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية**) ، والمتكلمين من جميع الفرق بما فيها بعض الفرق السنية (**إضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندي إلى ذلك التأثير**) ، **والمتصوفة (الجمع بين القراءتين مع التداول بينهما على الغلبة) ؛** لذلك فقد حاولنا الموازنة بين القراءتين بصفتهما مجرد منطلق للنقاش يبرز هذا الوجه الغالب على التلقي الأوروبي للفكر العربي الإسلامي في بدايات هذا القرن ، أعني في بدايات استئنافه لفعالياته الحية استئنافًا يجري في ظرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري . لسنا نزعم حسم الخلاف حول تصوف الحلاج ومصادره ، ولا حتى التدخل فيه لذاته ، لأننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد غرض من أغراض العلاقة بين الروحانية الإسلامية وغيرها من الروحانيات ، فتقدم عليه البحث في دلالة المراوحة بين رده إلى الرافد المسيحي ورده إلى الرافد الهندي ، فضلاً عن الرد إلى المصدر اليوناني والهلنستي ، فهذه المراوحة ذات الفروع الأربعة تعم الفكر الإسلامي كله ، لا التصوف وحده ، ورغم طابعها غير الجوهري فإنها قد تمكنت من جعل الإسلام مشدوداً إلى قطبين جاذبين ذهبت بالناظر المتسرع أو المتحيز إلى اعتباره مردوداً إلى القطبين التاليين اللذين تمثلها قراءتا هرتون وماسينيون أو إلى مزيج منهما ، وإلى تجاهل أنه بالطبع محاولة لتخليص الإنسان (شاهد المطلق) منهما :

١ – قطب البقاء دون منزلة الاستخلاف الإسلامية ، منزلة وجودية للإنسان ، أي المنزلة البراهمانية التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكر الآسيوي أو بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي ، والتي تمثل آيات الأفول [٢١] **علامة القطع النهائي معها بداية للحنيفية .**

٢ – وقطب تجاوز الاستخلاف الإسلامي في عقيدة الحلول غاية لعقيدة الشعب المختار ، عقيدة الحلول التي أطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة ، والتي كانت تبرئة القرآن الكريم [٢٢] عيسى عليه السلام منها غاية للحنيفية في الرسالة المحمدية .

لابد إذن من تقديم ملاحظتين تخرجاننا من الجدل العقيم فتقربانا من البحث في أعماق المسألة التي أصبحت ذاتية للفكر العربي الإسلامي الحالي ، ولم يبق جدلاً مع الاستشراق بما هو محاور خارجي :

الملاحظة الأولى عامة : ينبغي الإشارة إلى أن حسن الظن المفرط بمنهج **المستشرقين** العلمي قد أطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النهضة العربية الإسلامية إلى حد التسليم اللاواعي بموقفهم الفلسفي تسليمًا حصر التفلسف فيه ، فناظره عند الأصلانيين ، ومن المنطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه ، سوء الظن بموقفهم العقد الذي أُطلق إلى حد اتهام نهجهم الخلقي اتهامًا حصر التفلسف فيه ، وبين أن الإطلاق الأول يحول دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الأيديولوجي ، فيؤدي إلى اعتناقها اللاواعي ، وإن الإطلاق الثاني يحول دون تنزيه نهجهم الخلقي ؛ فيؤدي إلى الرفض اللاواعي للفكر الفلسفي لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبي ؛ فحدث في النهضة العربية الإسلامية الثانية ما حدث في الأولى ، أعني الاقتصار على مجرد الأخذ الميت لأدنى المذاهب تمثيلاً للفكر الحديث كالوضعية والماركسية ، مثلما وقع الاقتصار وسيطًا على مجرد الأخذ الميت لأدنى المذاهب تمثيلاً للفكر القديم كما تعين في موسوعة إخوان الصفاء .

وبذلك قُوضت أسسُ النقاش السليم ليس فقط مع غير المسلمين بل وكذلك بين المسلمين أنفسهم ، لكون جل حظوظه قد فُقدت حديثًا مثلما فُقدت وسيطًا ، بعد أن أصبح هذان الموقفان غير السويين ذاتيين لنخب النهضة العربية الإسلامية ذاتها ؛ **فوقع الاقتصار على تبادل التهم بين العلمانيين والأصلانيين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلم ؛ مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الأيديولوجية من الفكر**

الحديث دون تفكير جدى فى الإشكالات الفلسفية والدينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية .

الملاحظة الثانية خاصة : وتتعلق بمفكرينا ، وتؤكد صحة الملاحظة الأولى : فهذان المفكران لم يتركا داعيًا لاتهام النوايا : مما يؤكد صدقهم وجسارتهم ، فكلاهما كان - كما رأينا - صريحًا إلى حد لا يكاد يصدقه أحد ، وكلاهما صرح بأن الإسلام دين ناقص بالقياس إلى الدين المسيحى ، وكلاهما تصوره بحاجة إلى تطوير اقتراحه على النخب المثقفة من المسلمين ، إما لتخليص المسلمين من البداوة والغفلة (**هرتون**) أو لتخليصهم من العدم الميتافيزيقى الناتج عن استثنائهم من الرحمة الإلهية ، استثنائهم الذى يرمز إليه نفى إسماعيل (**ماسينيون**) ، وأخيرا فإنهما كلاهما يؤمنان بأن سد هذا النقص توجد بذرته فى المذاهب الهامشية من الفكر الإسلامى وخاصة فى المؤثرات الدخيلة من الفكر : التوراتى ، والإنجيلى ، والفارسى ، والهندى ، واليونانى [٢٣] ، كما أنهما ينطلقان من التسليم بأن الحقيقة الدينية المطلقة حاصلة فى ما آل إليه الدين المسيحى حصولاً تامًا ويسعيان إلى إنقاذ المسلمين من الضلال بدعوتهم إلى نفس المآل ؛ فيكون موقفهما مواصلاً مواصلة صريحة - رغم الاختلاف الأسلوبى - لموقف فرنسوا الأسيزى الذى ثقف أدواته ريمون اللولى بآليات الجدل الدينى الثلاثة الأساسية ، وهى آليات تميز فيها المستشرقون عامة وبرز فيها ماسينيون جل الأقران : **منطق الفلاسفة ، وشعر المتصوفة ، وتعاطف المبشرين** [٢٤] .

الفصل الرابع : الأسس الفلسفية لتلقى الروحانية الإسلامية

يمكن الآن أن نتجاوز الاعتبارات العرضية التى تنتهى بالحوار إلى أبعاد أيديولوجية لا يعدوها ؛ فنرتفع بالبحث إلى مستواه الفلسفى ونحرره من المواقف الهجومية أو الدفاعية باسم حقيقة حاصلة عند أحد المحاورين للشروع فى طلب حقيقة قد تكون خفيت بسبب عوائق ذاتية للفكر الفلسفى انتقلت إلى الفكر الدينىّ ؛ فحالت دونه والتفاهم الواجب بين المؤمنين من الدين نفسه أو من الأديان المختلفة ، نطلب ذلك ونحن على ذكرٍ بضرورة عدم الغفلة عن امتناع تحديد الأمر الدينى تحديدا مضمونيًا :

لن يستطيع أحد أن يقول هي ذي الحقيقة الدينية ، لكن هذا النفي المضموني الذي يحول دون إطلاق المذاهب فيخلصها من التعصب الأعمى يمكن أن يعتبر تعريفًا شكليًا للأمر الديني ؛ إذ هو يكتمل باستخراج نتائجه تحديداً مضمونيًا للأسباب التي تطلق المذاهب رغم كونها صياغاتٍ لإدراك الأمر الديني نسبيةً .

فهذه الأسباب يمكن حصرها حصرا مستوفيًا لكونها تعود جميعًا إلى مبدأ الإدراك الفلسفي والصوفي الأساسي مبدئه الذي يضع الغايات المطلقة بدايات حاصلةً رغم كونها ممتنعة على الإنسان : **إنه المبدأ الذي انطلق منه الفكر الفلسفي الصوفي منذ بارمينيس** (٢٥) **وتم في غايته عند هيجل ، أعني مبدأ التوحيد المثلث المتمثل في التوحيد بين العقل والوجود بعد توحيد كل واحد منهما بتبسيطه إلى حد نفي تنوعه وفروقه الذاتيين له .**

وقد تفرعت عن هذا المبدأ نتائج سلبية لم يكن منها محيص لكونه لا يمكن أن يتم إلا بحسب منطق وحدانية الهوية النافية لشهود الفروق بين الموجودات ، فالتوحيد بين العقل والوجود لا يمكن أن يحصل إلا بنفي الاختلاف بينهما بعد تبسيط كل واحد منهما تبسيطاً يجعله أمراً ذهنيًا مجرداً؛ فينتفي ما فيه من فروق وتنوع ، وهو ما يقتضي ضرورة المقابلة بين حقيقة ووهم مطلقين تبعةً واجبةً للتوحيد بالسلب الذي هو جحود لشهود الوحدانية الإلهية ؛ فالذات الإلهية آلت - بحكم تحديد العقل والوجود والتوحيد بينهما بالسلب - إلى محل خاوٍ يؤوي كل ما أُخرج منهما ، محلٍ تجتمع فيه كل المفارقات والأضداد الناتجة عن هذه العملية المنطقية ، ولهذه العلة كان تحديد الدين تحديداً شكليًا ليس بالأمر السلبي ، بل هو عين الإيجاب بمقتضى كونه رفضًا لهذا الأسلوب .

ذلك أن التوحيد المثلث بين العقل والوجود لا يتحقق منطلقًا للإدراك الفلسفي إلا بخصم ما ، يختلف به أحدهما عن الآخر فضلاً أو نقصًا ، وذلك في الاتجاهين الممكنين ، بشرط نفي الثراء الوجودي في كل منهما على حدة ؛ فتكون عمليتا الخصم والضم بذلك متلازمتين تلازمًا ينتج أربعة فروع ، وهي تصبح باعتبار أصلها خمسة عوائق فلسفية أساسها هو ذلك التوحيد السلبي المستند إلى إضفاء الطابع الوجودي

على المفارقات المنطقية إضفاء يحولها من أدوات معرفة كانت عليها ، أي أدوات جهل أصبحت عليها لكونها صارت سدوداً وجودية حائلة دونها .

عائق البداية والغاية : بداية هذه المزالق الجامع وغايتها هو التوحيد المطلق بين الوجود والعقل باقنوم وسيط يحقق التوحيد استناداً إلى نفي الصفة الذاتية لكل منهما لجعله مثل الآخر ؛ بحيث يصبح إثبات جوهر كل منها منحصراً في نفي جوهر الآخر ، ويتعين هذا العائق بحسب مراحله الأربع التالية التي هي فروعه :

١ – العائق الأول : التوحيد المطلق بين وحدة التأليف التي لعناصر المفهوم في الذهن (العقل) ، ووحدة القيام التي لعناصر الموجود في العين (الوجود) : فرض صفة المفهوم المفرد الذاتية على الموجود لجعله بحاجة إلى ذات مؤلفة من خارج (Subjektive Synthese) وفرض صفة الموجود الذاتية على المفهوم لجوهرته (Realismuns der Formen) .

٢ – العائق الثاني : التوحيد المطلق بين ترتيب المفهومات (العقل) وتعايش الموجودات (الوجود) : فرض صفة جماعة المفهومات الذاتية (الترتيب والتراتب) على جماعة الموجودات لإخضاع الوجود إلى التقويم (Ontologische Hierarchie) وإضفاء القيام على أنساق العقل بما هي أقانيم وجودية (Theorethische Systemen als Erscheinungsformen des Seins) .

٣ – العائق الثالث : الجمع بين الأمرين السابقين يؤدي إلى المقابلة المطلقة بين الفائدة المرجعية (Die Bedeutung : التطابق أو الوجود الحقيقي) ، والفائدة المعنوية (Der Sinn : عدم التطابق أو اللاوجود الحقيقي) بالجمع بين الحالتين السابقتين إيجابا للتطابق وسلبًا لعدمه : بداية النشوء الواعي لفصام التقابلي بين الموضوعي والذاتي، بين الحقيقة والمعنى .

٤ – العائق الرابع : ازدواج مدخلي التطابق أدى أولا من مدخل الموضوع قديماً ووسيطًا (Das Objekt als Massstab der Wahrheit) إلى قسمة الوجود إلى ذات وعرض ، والعقل إلى علم ووهم ، وثانيًا من مدخل الذات حديثًا ومعاصرًا (Das Sub-

jekt Massstab der Wahrheit) إلى قسمة الوجود إلى ظواهر وبواطن ، وقسمة العقل إلى نظر وعمل ؛ ومن ثم إلى التوحيدين المصابين بالفصام المطلق : التوحيد في الظواهر دون البواطن (الوجود الطبيعي أي الذات النظرية) والتوحيد في البواطن دون الظواهر (الوجود الخلقي أي الذات العملية) .

وبين أن العائقين الأولين (١و٢) لا يمكن أن يؤديا إلا إلى تصور الإسلام تصورا سلبيًا لكونه يرفض شرطي التوحيد الجحودي هذين ونتائجهما جميعًا ، وبين كذلك أن العائقين الثانيين (٣و٤) لا يمكن أن يؤديا إلا إلى تصور التصوف تصورا إيجابيًا بادعاء بدائية الإسلام وفقره الأنطولوجي ؛ فيكون عائق البداية والغاية الجامع بينها كلها هو أساس نفي الفروق والتعدد عن العقل والوجود ونقلها إلى الذات الإلهية ، وبين أخيرا أن هذا العائق بجمعه بين الأولين والأخيرين يكون جامعًا لتصور الإسلام بالسلب مرتين : **مباشرة وبتوسط التصوف** ، وذلك ما يؤدي ضرورة إلى القول بالتقابل بين عالمين وحقيقتين وإلى الحيلولة من ثم جوهريًا دون فهم الروحانية الإسلامية لكونها تناقض هذه المزالق مناقضة مبدئها الأساسي مبدأها الأساسي .

١ - العائق الفلسفي الأول : عدم التمييز بين وحدة التأليف المفهومي ووحدة القيام العيني

صاغ الإسلام رفضه استشياء الإنسان الطبيعي ورفضه تأليهه ما بعد الطبيعي في شكل رفض **للدهرية والحلولية** مدخلين لتحديد الروحانية الاستخلافية ؛ ففُهم ذلك فهمًا جعل البعض يتصور هذه المنزلة حلا تلفيقيًا بينهما بما هما معتبران حلين أصليين ؛ فيكون الاستخلاف بذلك منزلة روحية دونهما سموا لكونه وسطًا بينهما حدين متقدمين عليه ، كما فُهم تعريف أرسطو للفضائل في قراءاتها السطحية بكونها مجرد سلب لتطرفي الإفراط والتفريط ، وما ذلك إلا بسبب أول العوائق الفلسفية التي أردنا التنبيه إليها لفهم علل عدم النفاذ إلى هذا المعنى الدقيق من **المحمدية** . إن صاحب هذا الفهم المتسرع يُغفل بذلك كون الاستخلاف منزلةً وجوديةً ذاتَ قيام تام متقدم بالذات على المنزلتين الآخريين اللتين تتفرعان عنه تصورا تفرع الصفات والأبعاد المجردة

المفصولة من كل ذات موجودة بحق ، فعندما نثبت وحدة الموجود بنفي اعتباره مؤلفًا مثل تصوره لا يكون موقفنا الوجودي سلبيًا حتى وإن كانت صياغته المنطقية سلبية .

ذلك أن الموجود الفعلي التام ليس مؤلفًا تأليف تصوره من المعاني التي نجردها منه ، بل إن المعاني المجردة منه تصبح - عندما يؤقنمها الجدل السلبي - إسقاطات وجودية لا معنى لها إلا بالقيام السلبي في إضافتها إلى الموجود الفعلي الذي أُعتبر تصورُه مطابقًا لقيامه ؛ فتصبح المجردات المنطقية بذلك مقومات جوهرية ، ونتصور قيام الموجود قيامًا تأليفيا مثل مفهومه الذي نتصوره به ومثل كلمته التي نحاول أن نعبر بها عنه ، ذلك هو الإسقاط الذي يضفي على الوجه المنطقي من التصورات وجهًا وجوديًا مؤقنمًا كل معنى ذهني ؛ فمؤسسا لكل الأوهام المزعومة أسرارًا ميتافيزيقية أو ألغازًا روحية فيحول بهذا الإطلاق الإسقاطي دون الغوص إلى أسرار الوجود الفعلية في علمها الاجتهادي المتدرج .

ولما كان الاستخلاف منزلة لا تستند إلى هذه الأقنمة صار منزلة يعسر فهمها ويعسر احتمالها لكونها ممتنعة الإدراك من دون التفطن إلى هذا الخطأ المنطقي في قوتيه : الأولى ، والثانية ، فما تتميز به المحمدية هو بلوغ هذا التفطن فيها إلى درجة لم يبق معها أي إمكانية لنفي الحدود الوجودية (**الفرق الوجودي**) من دون تزييف نسقي يؤدي إلى العدوان على الحدود الشريعية (**الفرق القيمي**) ، فالاسلام قد عرف تعدي الحدود الوجودية وتزييف الحدود الشريعية بكونهما جوهر التحريف في قوتيه كما صيغ بالتعبير التمثيلي :

١ - قوة التحريف الأولى : عصيان الأمر الخُلقي في احتجاج إبليس بما يعتبره قانونًا طبيعيًا مدعيًا أن النار لا تسجد للتراب باسم العبودية لله وحده حسب التأويل الصوفي ، لكأن رفض أمره الخلقي عبادةٌ له خالصة وليس كفرانًا به محضًا .

٢ - قوة التحريف الثانية : عصيان القدر الخلقي في احتجاج المتصوف بما يعتبره قانونا معرفيًا مدعيًا فصل النفس عن البدن باسم العبودية لله وحده لكأن رفض قدره الخِلقي عبادةٌ له خالصة وليس كفرانًا به محضًا .

٢ – العائق الفلسفي الثاني : عدم التمييز بين الترتيب المنطقي والترتيب الوجودي

من لم يميز بين الأولية المنطقية والأولية الوجودية قد يذهب به الظن إلى اعتبار التصحيح المحمدى عودة إلى البساطة والبدائية (٢٦) ، فالأول لا يكون بسيطًا وبدائيًا إلا إذا قُصد به أوليةُ تقدم عناصر المفهوم المجردة عليه فى الترتيب المعرفى ، أعنى تقدم وجوه التصور العقلى التى نحلل إليها المفهوم الذى نضعه حدا للموجودات الحية ذات القيام الفعلى ، أما إذا قُصد بالأول الأول الوجودى لا مفهومه الذى يتألف بتركيب وجوهه أو عناصره المجردة ليفيد معناه ، فإنه ليس بسيطًا عندئذ ولا بدائيًا ، بل هو عين التخلّقُ الوجودى الذى يفوق تعقيدًا كل ما نتصوره من المفهومات لكون أدنى الموجودات لا يستنفذه أى تحليل بالغًا ما بلغ من الدقة واللطافة .

لذلك فمن ظن العصيان فى قوته الثانية عين الحقيقة الدينية ومنطلق تحديد الهوية الإلهية لن نعجب من كونه لا يستطيع النفاذ إلى معنى التذكير المحمدى بوجوب التحرر منه تحررا هو عينه جوهر الاستخلاف ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى من تصور العصيان فى قوته الأولى عين الحقيقة الدينية ومنطلق تحديد هوية الذات الأصلية أسمى من هذا التصحيح ، لا يمكن لهذا إلا أن يرجع رجوع تصوف الحلاج إلى نرفانا المقابلة بين المايا والحقيقة ، حيث تصبح المجردات صورا عرضية (**مايا / حقيقة**) ، ولا يمكن لذاك إلا أن يعتبر تصوف الحلاج تعاليًا عليها فى هوس المقابلة بين الطبيعة والروح ، حيث تصبح المجردات أقانيم (**وحدة / تثليث**) قائمة بالذات .

٣ – العائق الفلسفي الثالث : عدم التمييز بين الحقيقة والمعنى فى حالتى الاجتهاد والإطلاق

وبعبارة أخرى تخلص الإدراك الدينى من عائق فلسفى ثالث ينتج ضرورة عن الجمع بين العائقين السابقين ، يمكن القول إن المقابلة الفاصلة بين بعدى المعرفة المتمثل أولهما فى صلة القول بمرجع المعرفة المعين أو الفائدة المرجعية (**Die Bedeutung**) وبعده الثانى المتمثل فى صلته بدلالة المعرفة العامة أو الفائدة الدلالية (**Der Sinn**) لا تعنى التفاضل أو التقابل بين الحقيقة والمعنى ، وهى لا تعنى كذلك أن بعض البشر

لهم القدرة على التخلص المطلق من هذه الثنائية تخلصاً غير اجتهادى يعلل زعم ذواتهم سلطاناً روحياً ينجي غيره من البشر الآخرين فلا يكون الاستخلاف عاماً ، بل مقصورا على المصطفين .

فلو صح أن الفائدة المرجعية موجودة وواحدة على التعيين دائماً ؛ لامتنع أن يكون لها أدنى صلة بالفائدة الدلالية ولاستحال فهم إمكان الخطأ ، ولو صح ذلك لترتب عليه وجود التواطؤ المطلق والتناظر التام بين الأسماء والمسميات ، ولامتنع أخيرا التمييز بين علم مطلق ننسبه إلى الإله إن سلمنا بوجوده وعلم نسبى اجتهادى ننسبه إلى الإنسان ، ولعل ذلك هو ما يفهمنا موقف القائلين بمثل هذه الممتنعات عندما ينسبون العلم المطلق والمعصوم للأئمة والأولياء تحقيقًا لشرط التوسط أو النيابة أو البدلية وزعماً لوجود الأسرار الميتافيزيقية وإدراكها الخاص بالمصطفين .

إنما وحدة الحقيقة الوحيدة الممكنة فى المعرفة الإنسانية وحدة اجتهادية دون تعيين مطلق ونهائى للمدرِك ولا للمدرَك سواء كان ذلك فى علم الآية الطبيعية أو فى علم الآية الشرعية أو فى علم وحدتيهما الحيتين أعنى الإنسان والحضارة ، علمهما الذى هو الاعتبار الدينى الأرقى لكونه عبادة شخصية مستغنية عن السلطة الروحية التى تدعى الإطلاق فتزعم الاتصال بالذات الإلهية اتصالاً يتهم الرسول محمد بالوقوف دونه سدا لباب الرحمة على المسلمين ، والمعلوم أن هذه الرحمة هى زعم من يدعى الاختصاص بفضل الله زعماً يخوله حق الوصاية على البشر .

إن قابلية الفائدة المرجعية للتعدد وقابلية الفائدة الدلالية للوحدة بمقتضى عدم إطلاق العلم الإنسانى الذى هو اجتهادى دائماً تحرران كلاً منهما مما يحده فى بعده ؛ فتخلصان الإنسانية من إطلاق العلم إثباتاً (**النزعة الروحانية** Spiritualismus) وإطلاقه سلبا (**النزعة الوضعانية** Positivismus) ؛ فيصبح البعد المرجعى من المعرفة قابلاً للتعدد مثل البعد الدلالى منها ، مما يحُول دون كل إنسان وادعاء العلم المطلق (**الإطلاق الإيجابى**) ، ويصبح البعد الدلالى قابلاً للوحدة مثل البعد المرجعى منها ، مما يحُول دون كل إنسان وادعاء النفى المطلق للعلم (**الإطلاق السلبى**) ، وهذا

الحد من الإطلاقين اللذين لا يمكن أن يكونا إلا كاذبين بالطبع هو جوهر الاجتهاد غير المستند إلى الريبية إطلاقًا سلبيًا بديلاً من الإطلاق الإيجابي المستند إلى الوثوقية ، **لذلك فإن القرآن الكريم آية الآيات الأربع الأخرى لم يستثن أحدًا من حصر المعرفة الإنسانية في الاجتهاد : إذ إن الأنبياء أنفسهم لا يحيطون بعلم الله الذي هو العلم الوحيد المطلق(*) .**

لم يبق للبشر بعد عدم الاستثناء هذا إلا العلم الاجتهادي المستغني ضرورة عن السلطان الروحي المتعالي على الجماعة والذي يزعمه البعض ممكنًا للمصطفين من القديسين وأعواضهم من الأبدال مثل الأئمة والأولياء الذين بلغ بهم الكبرياء إلى حد ادعاء رعاية البشر أكثر من خالقهم رأفة ونيابة عنهم ؛ ذلك إن نسبة العقل الإنساني إلى إدراك معطيات التجربة الدينية لا تختلف في شيء عن نسبته إلى إدراك معطيات التجربة الطبيعية ، كلتا معرفتيه نسبية ومؤقتة ، والثابت الوحيد فيهما أمران إيمانيان هما :

١ - ثابت الإيمان بالوجود المتعالي لموضوعيهما بما هما آية خلقهما .

٢ - وثابت الإيمان بقدرة العقل الإنساني على معرفتهما الإضافية إلى منزلته الوجودية .

٤ - العائق الفلسفي الرابع : نظرية المطابقة بمدخليها .

لوحللنا نظرية المطابقة فلسفيًا وعلميًا ونظرية الاتصال أو الحلول دينيًا وصوفيًا سواء أكان ذلك من مدخلها المتقدم على كانط (**من الموضوع إلى الذات**) أم من مدخلها المتأخر عنه (**من الذات إلى الموضوع**) (٢٧) : لاكتشفنا أنها - في الحالتين - مزلق أنطولوجي لا مخرج منه ؛ لذلك فهي تمثل العائق الفلسفي الجامع للعوائق السابقة (**إذ هو يزعم حلا موجبا يحرر من مفارقات العائق الثالث الجامع للعائقين الأولين**) أيًا كان ترتيب التطابقيْن : **الموضوع أولا أو الذات أولا** ، فما يتوهمه الإنسان ممكن الحصول في غاية لامتناهية لعقل مطلق (**ومن ثم ممتنعة على الإنسان بالطبع**) ، جعلته الفلسفة الوثوقية في الاتجاه الأول والفلسفة النقدية في الاتجاه الثاني فعلي الحصول في الحال المتناهي (٢٨) ، وقد اعتبرته الأولى ضربًا من الوجود ذا قيام ذاتي مطلق ، أما الثانية فحطته إلى مجرد ظاهر من الوجود حاصرة باطنه في تصور ذهني

عام ممكن هو الشيء في ذاته ، وبذلك صارت الذات الإلهية مجرد وثن عقلي في الأولى ومجرد مسلمة أخلاقية لا قيام لها إلا في الضمير الإنساني عديمة الحقيقة الوجودية في الثانية ؛ لكون قيام الإله الفعلي أقل كثافة وجودية من قيام ظواهر الطبيعة المعلومة وبواطنها المجهولة في النظر فضلاً عن الأوامر والنواهي الخلقية .

لذلك فالتصور النقدي ليس إلا جوهر الحلولية الدينية الصوفية في العالم الخلقي الذي يعتبر منافيًا بالطبع للعالم الطبيعي ، كما يتبين من ذهابه إلى الغاية في التأويل الهيجلي لهذا الموقف استكمالاً لفلسفة كانط (٢٩) .

٥ – العائق الفلسفي الأخير : التوحيد بين الوجود والإدراك

ونأتي الآن إلى العائق الأول والأخير عائق البداية والغالية ، عائقهما الذي هو أصل العوائق جميعًا لكونه المبدأ المؤسس للتوحيد الجدلي بين الوجود والعقل بحل الأقنومية الواقعية التي كانت حلاً فلسفيًا قبل أن تصبح حلاً دينيًا في أطوار الحلين المتوالية اللاهوتي الخالص واللاهوتي المؤنس ، والناسوتي المؤله والناسوتي الخالص ، وقد حصل ذلك منذ التعريف الأفلاطوني والأرسطي للذات الإلهية كما تعين في تأويلات مدارس الأفلاطونية المحدثة إلى الآن ؛ فهذا العائق أساسه الظن بأن التحليل الناقص لطبيعة الإضافات يمكن أن يؤسس التوحيد بين العقل والوجود ، ذلك أنه قد استند إلى تصور علاقة العقل أو الحب بين حديها معنى واحدا بسيطًا وليس معنيين بحسب اعتبار اتجاهيها بين حديها طرداً وعكسًا ، فإذا صح أن العاقل والعقل والمعقول أو المحب والحب والمحبوب أمر واحد في الوجود المطلق وكان ذلك أساس القول بالتثليث الفلسفي؛ فينبغي منطقيًا القول بالتخميس إن سلمنا بوجوب القول بالعدد للفرق البين بين اتجاهي العلاقة بحديها عقلا أو حبا ، ذلك أن العقل أو الحب كلاهما فعل متعد دون مشاركة : فإذا افترضنا وجود المشاركة في الفعل إضافة إلى التعدية فينبغي أن نستنتج حصول الفعل في الاتجاهين وبمعنيي الفاعلية والمفعولية **من الفاعل إلى المفعول طرداً وعكسًا ، فنضطر إلى التخميس (العقل ، والعاقل ، والمعقول ، والعاقلية ، والمعقولية) أو نعود إلى الوحدانية نفيا لإدخال التكثر وجعل الصفات تعدداً تحققيًا للذات الإلهية بالتوالي السلبي لكونها أشكال تعين وتجل تكون الذات الإلهية من دونها عدمًا خالصًا ، فيصبح الخالق مدينًا للمخلوق بقيامه وتعينه .**

الفصل الخامس : شروط طلب الحقيقة بالحوار المتكافئ

رسمنا مقومات الروحانية الإسلامية الشكلية دون تعيين مضموني ، كما تحددت بذاتها في غاية نهضتها الأولى بداية لنهضتها الثانية من خلال تحديد العوائق الفلسفية التي تحول دون النفاذ إليها ، ولعلنا بذلك نتمكن من تحديد المقصود بالحوار المتكافئ لكونه من دون ذلك لا يمكن أن يكون نزيهًا ولا مثمرا ، فالمقصود بالحوار عامة والحوار الديني خاصة أمر يقبل التعريف لكون ضروبه تقبل التصنيف استنادًا إلى القسمة المنطقية القبلية عند تطبيقها على الترابط بين أنواع الروحانية وضروب تصور المعرفة والحقيقة في كل واحدة منها ، ومعنى ذلك أن قبول نظرية المعرفة للتصنيف القبلي بحسب القسمة المنطقية يمكننا من تحديد ظروف الحوار بحسب موقف المتحاورين منها ؛ فالحقيقة لا تخلو من أن تكون موجودة أو غير موجودة : فإذا كانت معدومة كانت المعرفة تحكمية وعديمة المعيار، وإذا كانت موجودة كانت المعرفة غير تحكمية وذات معيار ، لكن الإطلاق في الحالتين ينتهي إلى إطلاق وهمي لا يستمد قيامه إلا من العنف الحار (الحرب) أو العنف البارد (الحيلة) (٣٠) ، ويبين هذا التقسيم أن الظرف المثالي للحوار يكاد يكون ممتنعًا ، أعني أنه لا يكاد يلتقي محاوران إلا وكان أحدهما أو كلاهما يعتقد نفسه متكلمًا باسم وجود الحقيقة أو باسم عدم وجودها ، وأنها واحدة ، وأنها ما يراه عليها هو دون سواه ، وخاصة في المجال العقدي ؛ لذلك كان الحوار المتكافئ والنزيه مطلبًا عزيزًا لا يكاد يحصل في الوجود الفعلي ، لكن استقراء التاريخ يبين حصول الفرضيات التالية حصولاً يبين توافق الإمكان النظري والحصول الفعلي :

الفرضية الأولى : فرضية الروحانية الحلولية من حيث المبدأ

إن فرضية إطلاق المقابلة بين جوهرين تامي الاختلاف كل منهما عديم التنوع وإطلاق التوحيد بينهما تؤدي ضرورة إلى نظرية في الوجود تجعله منقسمًا إلى عالمين مجردين : **عالم روحي أو صوري قبالة عالم طبيعي أو مادي** ؛ فيكون الأول لا حقيقة فعلية له إلا بنزوله إلى الثاني ، ويكون الثاني لا قيمة وجودية له إلا بصعوده إلى الأول ، بسواء قلنا بتعال من جنس المثال الأفلاطوني أو بمحايثة من جنس الصورة الأرسطية ، كما أن هذه الفرضية تؤدي إلى نظرية في المعرفة تجعلها منقسمة – وجوديًا وليس

منهجيًا فحسب – إلى علمين مجردين مطلقين : أحدهما لا يتحقق إلا بفصل تجربة العالم الأول عن تجربة العالم الثانى (**العلم الصوفى المطلق الإيجابى المزعوم**) ، والثانى لا يتحقق إلا بفصل تجربة العالم الثانى عن تجربة العالم الأول (**العلم الوضعى المطلق السلبى المزعوم**) (٣١) .

الفرضية الثانية : فرضية الروحانية الاستخلافية من حيث المبدأ

أما فرضية التحرر من إطلاق هذه المقابلة بين عالمين يزعمان خالصين فيعد كل منهما جوهراً بسيطاً لا تنوع فيه ويتحد مع الآخر بالتسالب ، فإنها تنتهى إلى وحدة العلم المتنوعة ذات الطابع الاجتهادى المقصور عليه ، لكون الاحتكام فيها من حيث بعدها الغيبى لا يمكن أن يكون إلا مرجئًا ولكون العلم المطلق مقصوراً على الله وحده ، لكن هذا الموقف يبقى غاية صعبة المنال ، إلا فى حالات استثنائية يعز وجودها فى التاريخ (٣٢) ، وفي مثل هذه الفرضية فقط تكون طبيعة الحوار معرفية حقًا لكونها غنية عن اللجوء لوسيلتى الغلبة (**السلاح والخداع**) .

الفرضية الثالثة : فرضية الصدام التاريخى بين الروحانيتين

لكن التاريخ الفعلى لا يكاد يعطينا من أمثلة الحوار بين الروحانيات إلا الشكل المزيج بين هذين الحدين الأقصيين لطغيان حالتى الفرضية الأولى عليه ؛ مما يجعل الفرضية الثانية شبه ممتنعة لكونها لا تحصل إلا ضمن ظرفين مفروضين عليها من الخارج :

١ – ظرف الحوار معها فى ظل أصحاب سيطرة العلم الصوفى المطلقة .

٢ – وظرف الحوار معها فى ظل سيطرة أصحاب العلم الوضعى المطلقة .

لذلك فإنه يمكن القول بأن شروط الحوار الدينى فى الوجود التاريخى الفعلى تكاد تكون مستحيلة لكون الظرف المحدد الخارجى يكون دائمًا الفاعل الأول والمؤثر الأساسى حتى عند من لا يقول بالإطلاقين ؛ فهذا الأمر العرضى الناتج عن ضرورة خارجية قد أصبح فى ظن الكثيرين دليلاً على الطابع الصدامى الوجوبى بين الروحانيات ؛ مما جعل البعض يتصور كل دين نافيًا بالطبع لحرية الأديان الأخرى ؛ فيعتبر الدفاع عن حرية العقيدة عنفًا (**زعم الإسلام عنيفًا بالطبع**) ؛ وينسب إلى سياسة الحيلة موقفًا غير عنيف (**زعم المسيحية لا عنيفة بالطبع**) رغم نفى أصحابها لهذه الحرية بحكم إطلاق إحدى العقائد دون سواها .

وبذلك يمكن تصنيف ضروب الحوار على النحو التالى بحسب أنواع الروحانيات التى تضعها هذه الفرضيات :

١ - فى الروحانية القائلة بالإطلاق التقابلى : حوار المعرفة والحجة ممتنع لذلك فهو يعوض بحوار القوة والحيلة حيث تقبل المؤسسة الدينية استخدام المؤسسة السياسية أو تكون فى خدمتها :

(أ) فى ظرف حكم أصحاب الحقيقة الدينية : حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع أصحاب الحقيقة العلمية .

(ب) فى ظرف حكم أصحاب الحقيقة العلمية : حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع أصحاب الحقيقة الدينية .

٢ - فى الروحانية الرافضة للإطلاق التقابلى : حوار المعرفة والحجة ممكن فلا يحتاج إلى التعويض بحوار القوة والحيلة ، لكنه يجرى بحسب منزلة أصحابة غالبين أو مغلوبين .

(أ) فى ظرف كونهم غالبين : مثال الذهاب بالحوار إلى حد المباهلة للدين والمنزلة الضامنة لحرية المغلوب الدينية .

(ب) فى ظرف كونهم مغلوبين : مثال المجادلة بالتى هى أحسن للدين والجهاد للدفاع عن حرية العقيدة .

ويمكن كذلك أن نعرض نفس التصنيف من مدخل المقابلة بين الحقيقتين بالتوازى مدخل المقابلة بين الوجودين :

١ - فالقول بالحقيقة الدينية نوعان :

(أ) القول بها مع ادعاء تعينها المطلق فى معتقد معين يلزم عنه ضرورة نفى العلم الاجتهادى والحوار النزيه لكونه يستوجب فرض هذه العقيدة بأداتى العمل السياسى : السلاح عند القدرة ، أو الحيلة عند العجز : وذلك هو أصل الحرب الدينية الدائمة .

(ب) القول بها دون ادعاء تعينها المطلق فى معتقد معين يلزم عنه العلم اجتهادى ضرورة ، ومن ثم إمكان الحوار النزيه لكونه يستوجب الحرية الدينية وينافى الفرض بأداتى العمل السياسى : وذلك هو أصل الحوار المثمر .

٢ – القول بالحقيقة العلمية نوعان :

(أ) القول بها مع ادعاء تعينها فى نسق معين : أصل الحرب الطبيعية الدائمة .

(ب) القول بها دون ادعاء تعينها فى نسق معين : أصل الحوار السياسى المثمر .

٣ – بين ١و٢ :

(أ) بين أصحاب القولين فى ظرف حكم الشق الأول بحالتيه : اضطهاد الحرية الفكرية أو الحد من إطلاقها .

(ب) بين أصحاب القولين فى ظرف حكم الشق الثانى بحالتيه : اضطهاد الحرية الدينية ، أو الحد من إطلاقها .

وأخيرا فإن ضربى التصنيف يمكن أن يجمعا بحسب الصدق والكذب فى القول بأى قول منها لا من حيث أخلاق القائل ، بل من حيث طبيعة العقيدة التى تتضمن بطبعها ما يلغى الصدق لكونه يجحد خلقات الأشياء ؛ فجميع هذه الأقوال قابلة لأن تكون صادرة عن إيمان فعلى أو خادع ، وهو ما يقتضى أن نضيف فرضيتين أخريين تحددان النوعين الأخيرين من ضروب الحوار :

الفرضية الرابعة :

٤ – القول بالحقيقة الدينية الخادعة بالطبع لكذب الإطلاق بالطبع :

(أ) يزعمون ١. ب لخداع بعضهم بعضاً .

(ب) يزعمون ٢. ب لخداع النخب غير القائلة بالحقيقة الدينية .

الفرضية الخامسة :

٥ – القول بالحقيقة العلمية الخادعة بالطبع لكذب الإطلاق بالطبع :

(أ) يزعمون ١. أ لخداع النخب القائلة بالحقيقة الدينية .

(ب) يزعمون ٢. أ لخداع بعضهم بعضاً .

خاتمة

وهكذا فثبات البنى المنطقية المسيطرة على الفكر الميتافيزيقى فى الفلسفة وثبات إسقاطها الوجودى منذ فجرها أعنى ثبات هذه المزالق الخمسة التى حاولنا وصفها يفهمنا علة كون الموقف من الإسلام عند كلا المفكرين ممثلين لحدي الاستشراق الأقصيين ، هو عين الموقف منه منذ العصور الوسطى نتيجة لعدم التخلص من آثار الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التى تجددت فى الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية ، وإذن فلا علاقة لهذه المواقف باختيار أصحابها الحسن أو السيئ وبالمحددات العرضية التى تعلقت بها الردود على الفكر الاستشراقى دون النفاذ إلى منطلقاته الفلسفية التى صارت ثابتًا عند القابل والراد بمن فيهم أصحاب الموقف الأصولى [٣٣] .

لذلك فمحاولة البحث عما يمكن أن يوجد فى الإسلام من مذاهب منشقة تصبح مفهومة ، لأنها تعتبر عند أصحابها مدخلا يخلص من الحيرة الحاصلة أمام ما ليس بمفهوم منه ليتم إرجاعه إليها إرجاعًا للمجهول إلى المعلوم من الأديان الطبيعية المعروفة (الهند والفرس واليونان) أو من الأديان المنزلة المعروفة (اليهودية والمسيحية بطوريها قبل الإصلاح وبعده) ، ومن أسس هذه النظرة أو من نتائجها تصور القرآن الكريم مجرد نسخة منحطة من التوراة والإنجيل ، اللذين يعتبرهما الإسلام محرفين ، ورفض ما يقوله فى تحديد علاقته بهما : إذ يؤكد أنه تعين مطابق لأصلهما قبل تحريفهما ، وتصور الفكر الإسلامى مقتصرًا على الغالى منه لكونه فعلا مجرد حصيلة لهذه المصادر الخمسة ، ومن ثم فهو يمثل أكبر المؤيدات لهذه القراءات .

وفى الجملة فإن ما يهمنا هو وجوب التمييز بين الحوار النزيه الذى يطلب الحقيقة وجودًا أو عدمًا (إذ قد نطلبها فلا نجدها فنثبت عدمها أو امتناعها على الإنسان) والحوار الذى يمثله ماسينيون لكونه حوارًا يقتصر على تحييد عقائد المغلوب الدينية فى مجال الصراع السياسى لتيسير التهام القوى للضعيف بعد تجريده من حصانته الروحية التى هى حصنه الأخير ضد الغزو المادى والروحى ؛ فهذا الضرب من الحوار يبقى دون الحوار الذى ندعو إليه بين المسلمين والمسيحين (سواء بين العرب أنفسهم

أو بين المسلمين والمسيحيين من غير العرب) بغاية تحقيق التعايش المدني وتحييد الصراع بين الأديان المختلفة أو المذاهب المنتسبة إلى الدين نفسه في ما يمكن أن يفصل في الأمور الدنيوية عن الأمور الأخروية ، فرغم أن مثل هذا الحوار يشترط تحييد البحث عن الحقيقة وجوداً وعدماً فإنه مشروع لكونه يتخلص بوعي وقصد وعلى علم من ذلك الغش الذي يستهدف نزع حصانة الأمم الروحية ؛ لذلك فنحن نميزة عنه لكونه حواراً سياسيًا هدفه الوحيد طلب شروط التعايش بين أصحاب الأديان دون حرب خفية تفرض دين الغالب على المغلوب ، وهذا أمر جيد لا خلاف فيه إذا لم يدع ما ليس منه فيزعم أنه حوار ديني : إنه حوار سياسي وليس دينيًا ، إنه موقف "لكم دينكم ولي دين" ، أعني جوهر الموقف الإسلامي الذي لم يلجأ إلى استعمال القوة إلا لحماية الحرية الدينية .

ومن شروط هذا الموقف اتصافه بهذه الصفة عند كلا طرفي الحوار ، وليس ذلك ما يراه ماسينيون : فهو يذهب إلى حد تحديد منزلة الإسلام وتغيير الروحانية الإسلامية بالقياس إلى المسيحية التي تمثل الحقيقة الدينية المطلقة عنده ، ليقنع ضعاف العقل والإيمان من المسلمين بأنهم من المنبوذين ميتافيزيقيا ، استناداً إلى قراءته التحكمية للفكر الإسلامي عامة وللفكر الصوفي خاصة وتغليف ذلك كله بمنهج ليس له من منهج العلم حتى شكلياته الجوفاء ، وليس له من حيل المغالطة إلا أكثرها سطحية أعني الالتزام الظاهري بما يظنه السطحيون من المفكرين جوهر الوجود العربي : تأييد بعض المواقف الأيديولوجية أو التعاطف مع بعض القضايا العرضية ومساعدة بعض العمال في الهجرة أو بعض الباحثين عن الزعامة السياسية والفكرية الزائلة ، وهو أمر لا يحتاج إليه إلا من لا يستطيع أن يستغني عن الوصاية الدائمة بحكم ما أصابه من عقد لا تمحى ، عقد المستعمَر .

الهوامش

(١) Zeltschrift Z.D.M.G., (Neue Folge Bd.VII) Bd.82 بسنة 1928 ، ص 23-41.

(٢) المعلوم أن هيجل يقارن الإسلام بالكنطية بمعنى السلب الوجودى الناتج عن الوقوف عند حدود التمييز Der Verstand وعدم البلوغ إلى العقل Die Vernunft ، وهذا الرأى لا يختلف عنه هرتون وماسينيون إلا أسلوبيا وفى جزئيات عرضية ، فالتعبير الرمزى عن النفى إلى الصحراء عند ماسينيون (هاجر وإسماعيل) والوقوف المحمدى دون الالتحام بالذات الإلهية (الإسراء والمعراج) يعبر عنهما هيجل بصفة التعصب التصحيرى للواحد المجرد بحكم نفى التعين الوجودى للذات الإلهية ، ومن ثم التخلى عن مصدر الثراء الميتافيزيقى حسب ماسينيون : لذلك اعتبر ماسينيون المسلمين مصابين بالجذام الميتافيزيقى، وبحاجة إلى التعاطف الروحى الذى سيرجعهم إلى الحقيقة المطلقة التى تعينت فى الدين المسيحى (جمعية الأبدال) . وقد جمع هيجل جل مواقفه من الإسلام فى جزء العالم الجرمانى من فلسفته فى التاريخ . انظر : هيجل : محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم ، العالم الجرمانى ، G.W.F.Hegel,Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Werke 12 Stw., 4.Auflage, F/M 1995, 4. Teiln, 1.Ab. 2.k.Der Mohammedanismus, s.428-440,. وكذلك فى كتاب Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie من النشرة نفسها II.19 ، حيث يؤكد هيجل على تجربة الواحد الشرقى الذى تتميز به فلسفة المتكلمين ص 517-522. ، والمعلوم أن هرتون نفسه قد ذهب هذا المذهب فى تفسير أهم نظريات علم الكلام فى الاتجاه الذى يصفه بالتحررى ، ولعل عبارة هيجل هذه تكفى تدليلاً على هذا التصور ، ص 521-522 : إن هذا النفى المجرد المرتبط بالواحد ثابت البقاء مفهوم أساسى للنحو الذى يتصور عليه الشرقى (الرب) Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden , ist so ein Greudbegriff der orientalischen Vorstellungsweise

(٣) انظر نص هرتون المشار إليه فى الهامش الأول : التحديد البراهمانى : ص ٣٠-٣١ .

(٤) حجة هرتون الأولى ، المصدر نفسه ، ص ٢٩-٣٠ .

(٥) حجة هرتون الثانية ، المصدر نفسه ، ص ٣٠-٣١ .

(٦) حجة هرتون الثالثة ، المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٧) رفض التأويل السنى ، المصدر نفسه ، ص ٣٥-٣٦ .

(٨) رفض التأويل المسيحى عامة ، المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٩) رفض الطريقة الكلامية والفلسفية ، المصدر نفسه ، ص ٣٢ وص ٤٠ .

(١٠) رفض طريقة الاستبطان والتعاطف ، المصدر نفسه ، ص ٤٠ .

(١١) المنهجية النسقية المقترحة والمستعملة من قبل هرتون ، المصدر نفسه ، ص ٣٢ وص ٤٠ .

(١٢) المثال الأول ، المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(١٣) المثال الثاني ، المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(١٣م) الثالوث السطحي ، المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

(١٤) انظر الإحالة إلى Rudolf Otto في الهوامش ٢٢ من الترجمة العربية المصاحبة أو الهامش الأول من ص ٣٦ من نص مقال هرتون .

(١٥) Max Horten, Die Lehre vom Propheten und Offenbarung beiden islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes . الصادر ببون عن دار ماركوس وفيبر 1913

(١٦) انظر Louis Massingon, Parole donnè, Seuil Paris 1983, ص ٦٤ .

(١٧) انظر P.Roclave, Louis Massignon et l'Islam, Col. Témoignages et Documents, n°2, Institut français de Damas, p.38 .

(١٨) انظر : A.Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammds nach bisher grösstentheüs unbenutzten Quellen, 2.Ausgabe, Berlin 1869 وعهد الرسول لنصارى نجران ص . ٥٠٢-٥٠٣ ، والمعلوم أن علة سوء فهم المباهلة هي جوهر رهانها الميتافيزيقي : تحديد منزلة عيسى عليه السلام بوصفه عبداً رسولاً ونفي الوساطة والسلطة الروحية التي أرجعت إلى ما هي عليه فعلاً في التاريخ الحقيقي باعتبارها أخذ الناس بعضهم البعض أرباباً ، لذلك قال الله جل من قائل – نفيا لعبادة البشر بعضهم بعضاً بحجة الوساطة المستندة إلى العلم المحيط المزعوم بهذه الأسرار – في آل عمران مباشرة بعد المباهلة : { قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران ٦٤) ، كما قال جل وعلا : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله } (التوبة ٣١) ، وقال كذلك : { إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل } (التوبة ١٤) ، وإذن فغاية الأمر كله في طبيعة السعي المحمدي لتخليص الدين الذي صار دين جميع الكائنات من التحريف هو ما تتضمنه هذه الآية الكريمة من آل عمران التي تنسب التحريف إلى مستخدمي الدين بدعوى خدمته : { وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون } (آل عمران ، ٧٨)

(١٩) انظر كذلك من بين أعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله الذي يلخص مضمون أفكاره حول الدور الفارسي والشيعي عامة والسلمانية خاصة في الروحانية الإسلامية : Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im islam الوارد في الجزء الأول من Opera minora الصادرة عن دار المعارف بلبنان ص . ٤٩٩-٥١٣ .

(٢٠) الأنعام ٧٥-٨٠ .

(٢١) { ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون } آل عمران ٧٩ .

(٢٢) انظر P.Roclave, . المرجع المحال عليه سابقًا ، ص . ٦٧ .

(٢٣) إليك كيف يصف هرتون مصادر الفكر الإسلامي الأسمى في مصنفه « مدخل إلى ثقافة الإسلام الروحية السامية » :

Et führung in Die Höhere Geisteskultur des Islam (Bonn, Verlag von F.Cohen, Berlin 1914, s.XII-XIII)

" Die islamische Geisteskultur ist in ihren höheren Teilen, d.h.Philosophie, spekulaiver Theologie, theoretischer Mystik und Naturphilosophie, nicht einfachhin identisch mit dem Hellenismus, sondern eine Weiterbildung desselben duch hin zukommende persische (die konträren Reihen : Licht-Finsternis, Leben-Tod, Gut-Böse usw.das Lebende ist seinem Wesen nach lebend ..) und indische Ideen. "

انظر كذلك من أعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله : Interférences Philosophiques et percées métaphysiques dans La mystique hallagienne : notion de "l'Essentiel désir " الوارد في الجزء الثاني من Opera Minora الصادرة عن دار المعارف بلبنان ص . ٢٢٦-٢٥٣ . وفيه يؤكد على المصادر الفلسفية عامة والعرفانية اليونانية ما قبل السقراطية خاصة .

(٢٤) ولما كان ما يعتبره هذان المفكران نقصاً في الإسلام هو عينه ما سعى الإسلام إلى تحرير الدين منه ، أعني نواة الأسرار الميتافيزيقية المزعومة والوساطة الروحية الموهومة عينهما ، أي أساسي الحاجة إلى سلطان روحي يقوم بمهمة السدانة المقدسة ، فإننا نفهم أن يكون الجزء المتهم الذي يبحثان عنه منحصرا في فكر غلاة التصوف وفرق التشيع الغالية لمحافظتهما عن هذين الأمرين في شكل لا يبعد كثيرا عن مؤسسة الوساطة الروحية في عصرها الوسيط الزاهي : مع المحافظة على حرارة العاطفة الدينية التي صارت مفقودة في الغرب الحديث ، ومن أعجب الأمور أن هرتون يدعو إلى تحرير الإسلام من تميز محمد الذي يعلم الجميع أنه ينفي كل ما ينسب إليه : مما يجعله فوق البشرية والعبودية ، ويعتبر التصوف والإمامة الذي عمما أسطورة تعالي بعض البشر على غيرهم سبيلين إلى هذا التحرير لكأنه يجهل أنهما هما اللذان يؤلهان القطب والإمام نظير تأليه الفكر المسيحي للمسيح عليه السلام ، وتألية كل من يزعم المسيح قد حل فيه ليوكل إليه مهمة إنقاذ البشر بالبدلية التي تتنافى تمام المنافاة مع المسئولية الشخصية التي يستند إليها الإسلام .

(٢٥) انظر : Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1922, Bd.I.s.152 ، من الشذرة الخامسة : " Denn (das Seinde)Denken und Sein ist dasselbe « ذلك أن العقل (الموجود هما الشيء نفسه » وهذا البيت يمكن أن يصبح الوهم الأكبر بمصطلح ابن خلدون : التوحيد بين الإدراك والوجود بما هو أساس الفلسفة الوجودية ، والمعلوم أن قصد بارميندس لم يكن بالضرورة التوحيد بين الإدراك والوجود بمعنى رد هذا أي ذاك : بل بمعنى اعتبار المقبول من الإدراك ما كان مطابقًا للوجود محضًا السفسطة ، لكن المطابقة أصبحت شيئًا فشيئًا مساواة فتوحيدا بينهما فإطلاقًا للموقف السوفسطائي (مقتضيات منطق أرسطو الميتافيزيقية هي حسب ابن تيمية : السفسطة في النظر والقرمطة في العمل) . ولما كانت بداية الفلسفة اليونانية بعده قد أصبحت في جوهرها منحصرة في هذا الوهم فإنها قد صارت جحودية الأساس ، والواقع أن أساس المثالية القديمة وأساس المثالية الحديثة واحد ، وكلاهما ينتهيان إلى التصوف الفلسفي بما هو وحدة وجود روحانية ملازمة لوحدة وجود طبيعية تناصبها العداء، ويوازي ذلك – إسقاطًا لثمرات الفكر الفلسفي على الفكر الديني – التقابل بين الروحانية المسيحية والروحانية البراهمانية ، وكلا الحلين الفلسفيين والدينيين مبني على مغالطات منطقية بينة ، لكن نقدها لا يُقبل لكون بساطته تكاد تكون

من باب السذاجة ، فلا يؤخذ مأخذ الجد ، ذلك أنه سرعان ما يتهم بالنزعة الوضعية ، في حين أنه – عند تعميقه – ينافيها تمام المنافاة : فشتان بين نفي التعالي الذي تؤول إليه الوضعية بنفي بطلق العلم النسبي وبين نفي إطلاق هذا العلم لإثبات التعالي ' لذلك كانت حقيقة الموقف الوضعي هي عينها حقيقة الموقف الصوفي إذ هما يختلفان إلا بالعبارة ، فإذا كان العلم المطلق ممتنعاً سلباً وإيجاباً كان ادعاؤه الكاذب نفيا التعالي الذي يحصر في التناهي في حالتي العلم الوضعي والعرفان الصوفي .

ولنضرب مثالاً من التعامق الوهمي الذي استمده اللاهوت الحديث من منهجية المثالية الفلسفية الحديثة أعني المنهجية الفينومينولوجية التي تنتسب إليها بعض محاولات ماسينيون انتساباً غير محدد الصياغة التقنية فهذه المنهجية الفينومينولوجية تؤسس المثالية المعاصرة والتصوف الفلسفي والديني بالصورة المتعامقة التي مقادها كما يتبين من تحديد هوسرل لوثن الأساسي في هذه النظرية أعني المبدأ القائل بأن " الوعي المطلق هو فضالة نفي العالم Das absolute Bewusstsein ist das Residuum der Weltvernichtung " كما يمكن تلخيصه من مضمون القسم الثاني من الجزء الأول من Ideen zu einer Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie بعنوان Die Phänomenologische Fundamentalbetrachtung .
فهذا الوعي مطلق التعالي ومضمونه الباطن وجود مطلق قبالة مضمونه الخارجي الذي هو وجود نسبي ، وفضلاً عن كون هذه المحاولة قد اقتصرت على عكس المسار القديم : إذ جعلت الوعي الإنساني المتعالي بديلاً من العقل الإلهي فإنها تؤول بكل بساطة إلى الإسقاطات المنطقية التي نصف في هذا الفصل ، فما هو " نفي العالم Die Weltvernichtung " ؟ فهل تصور نفيه نفي له غير تصوري ؟ أليس من البديهي أن يكون نفي العالم تصوراً مستثنياً لفعل التصور من فعل النفي ؟ فهذه العبارة إذا أخذت إيجاباً تكون . تصوري لنفي العالم ليس منفياً عند حصول تصور نفي العالم (تحصيل حاصل) ، لكن ذلك ينقلب عند الفيلسوف نفياً فعلياً فيعتبر وجود الوعي قابلا فعلا للمقابلة مع وجود العالم بخاصية الإطلاق والنسبية أو اليقين والشك لا في التصور فحسب بل وكذلك في الوجود ؛ وبذلك يزودج الأنا إلى " أنا عالمي " و " أنا ما بعد عالمي " نظير الازدواج إلى الأنا الطبيعي والأنا ما بعد الطبيعي ، وذلك هو أساس تأليه الذات الصوفية والفلسفية ، يؤله الأنا بتوسط التجرد الصوفي في الفكر القديم والوسيط وهو يؤله بتوسط التجريد الفلسفي في الفكر الحديث والمعاصر ، وقد ينسب إلى ديكارت الدور الأهم في النقلة من التألية الأول إلى التألية الثاني ، باعتباره مؤسس الذاتوية الحديثة ، رغم كونه كان يستهدف عكس ما ينسب إليه عادة ، إذ هو يميز بين الترتيب المنهجي الذي يذهب من الذات إلى الرب وحقيقة الأمر التي تذهب من الرب إلى الذات : فيعود الأمر كله في فلسفة الجحود إلى التوحيد بين العقل والوجود اللذين ردا إلى فعلين من أفعال الإنسان : الإدراك النظري والفعل العملي .

وقد رمز القرآن الكريم إلى أساس هذا التأليه : فآدم الذي عُلِّم الأسماء أصبح قابلاً لعصيان يتجاوز به عصيان إبليس ، لكونه لا يرفض الأمر مثله فحسب (باسم فهمه للشريعة) بل هو يرفض القدر ، فيضيف نفي الطبيعة باسم الرد على النفي الأول مثل المتصوف (وذلكما هما العصيانان اللذان يسعى غلاة المتصوفة إلى رد الإسلام اليهما : أعني البراهمانية والمسيحية) ، ولولا الأسماء لامتنع على الإنسان أن يتعالى على العالم وعلى ذاته العالمية إلى حد نفي الأول وإطلاق فضالة الثانية لتأليهها، ينسى الفيلسوف والمتصوف أن نفي العالم تصورياً فعل عالمي : لذلك فاعتباره إياه نفياً للعالم من دون نفي ذاته أمر كاذب بالطبع ، لكونه يتصور نفي العالم مبقيًا على ذاته فضالة ليست منه ، فلنفرض أحدا قال . أتصور نفسي بعد الحياة أي عندما أكون قد مت ، فهل يعني ذلك أن فعل تصوره لذاته ليس فعلاً حيا، بل هو فعل حصل خارج الحياة أي في حالة الممات أو أن من خاصيات الحياة أنها تستطيع – بما هي حياة وبشرط بقائها حياة– تصور الاضداد الموت والحياة ؟

ونقل النفي من مستوى التجريد (فعل التصور فلسفيًا) إلى مستوى التجرد (فعل الترهب صوفيا) لا يغير من الأمر شيئا ، فهذا الفعل كذلك فعل كاذب بالطبع ؛ لأن التجرد - مثله مثل المجرد - يدعي أمرًا هو عدم الإطلاق كاذب بالطبع ، فهو لا يستطيع أن يمارس التجرد والرياضة إلا بما فيه من حي أي بما بقي منه مما أراد نفيه ، كما أن سلوك الفقراء من المتصوفة لا معنى له لكونه يشترط نقيضه عند غيره . فلكي يعيش الفقير تجربة الفقر لا بد من أن يعمل آحد ليوفر له القوت الأدنى ، وإذن فكل ذلك كاذب لأنه يخلط بين نفي التعلق بالدنيا أو عدم حصر الوجود في بعده الدنيوي ، ونفي الدنيا المزعوم عبادة في حين أنه جوهر العصيان بقوتيه ، هذا فضلاً عن كون نفي الدنيا لا ينفي التعلق بها ، بل هو يضاعفه عند صاحب النفي توقا إليها توقا غالبًا ما ينتهي إلى النقيض ، ذلك أن نفي العالم Die Weltvernichtung بمعنى نفي التداني أو نفي الدنيا Die Diesseitsvernichtung له في أغلب الأحيان رديف هو نفي السماء Die Himmelvernichtung بمعنى نفي التعالي أو نفي الآخرة : Die Jenseitsvernichtung ؛ وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التحول في آية الرهبانية فقال : « ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الأنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناه عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » . (الحديد ٢٧) .

أما نفي التعلق بالدنيا فهو يقتضي تجاوزها السوي بعدم نفيها ، أعني باعتبارها مناسبة عيش هذا التجاوز من خلالها وشرط هذا التجاوز ، فالمعلوم أن التجارب الضرورية لنفي التعلق بالدنيا ليست أمرا يحتاج إلى رياضة خاصة إلا عند من يريد أن يجعل ذلك القطع حيلة استدراجية لا فضيلة خلقية . فجميع البشر لهم هذه التجارب بمقتضى كونهم بشراً تصورا وفعلاً الوعي بالمحدودية الحاصلة وبالإطلاق الممكن في كل التجارب المعيشة العادية مثل الألم واللذة والثروة والصحة والمرض . فكل ما يتناوله الإنسان يتضمن ذاته وحدوده المرجعة إلى ما يتعالى عليه كما وكيفا . ولعل أم التجارب الوجودية أمها ذات الوجهين الموجب والسالب هي تجربة الجسد وتجربة الموت سواء في الوجود الذاتي أو في وجود الأحبة ، إن هذه التجربة بوجهيها الشاعين للجميع تمثل بالجسد إمارة المحدودية الحائلة دون كل الأكاذيب المستندة إلى نفيه ، وهي تمثل بالموت بداية اللاتناهي الحائل دون كل الأكاذيب المستندة إلى إطلاق الحياة الدنيا . وكلا الوجهين من نصيب الجميع . فلا حاجة إذن إلى ممثلي العصيانين ، إن تجربة الجسد والموت عند الأحبة وعند الذات تعد بوجهيها من الأدلة القاطعة على أن الإطلاق ليس إلا تأسيسا للوجود الكاذب وليست الحق كما يدعي المتألهة ، فإذا كانت ذات الإنسان المتعالية هي هذه الفضالة وكانت هي المطلق أو الله أو متحدة معه كان الله فضالة الوجود ومجرد كيان سلبي .

(٢٦) يعجب ماسينيون من أن الله قد سمح للإسلام والإصلاح البروتستنتي النكوص عن الفهم الكاثوليكي الدين فيزعم عودة الأول إلى النظام الأبوي الإبراهيمي وعودة الثانية إلى عهد القانون ، انظر Pierre Roclave، المرجع المحال عليه سابقًا نفسه ص . ٣٢-٣٣ ، أيكون الله مذنبًا هو أيضًا مثل محمد الذي وقف دون الغاية في ملاقاة الرب فحكم على المسلمين بالادقاع الميتافيزيقي حسب رأيه وكتب على ماسينيون وبدلانه أن ينجوا المسلمين من هذه اللعنة ؟

(٢٧) انظر عرض كانط لعلاج نظرية المطابقة بماهي منطلق الانقلاب الكوبرنيكي في الفلسفة النقدية . I.Kant, KRV, Werkausgabe, Band III. stw.1, Vorrede zur 2. Aufage, s.20-41.

(٢٨) كان حل المطابقة في القديم مشروطًا بما وصفناه أعني بعمليتي الخصم والضم اللتين أشرنا إليهما ، وذلك بالصورة التالية . فالمقابلة بين الجوهر والأعراض تؤدي إلى التمييز في هذه بين ما يقبل العلم

أو ما لا يقبله واعتباره مما يقبل عدم الاعتبار ، وتلك هي عملية الخصم ، ومع ذلك فإن التعيين الذي يعد جوهر القيام الوجودي ينسب إلى التناهي هذه الأعراض المنسوبة إلى المادة ، فيصبح جوهر القيام منتسباً إلى ما لا يعلم ؛ ومن ثم إلى ما يستثنى من الوجود الجوهري ، ذلك هو التناقض المطلق في الحل التطابقي القديم ، أما في الحل الحديث فيتمثل التناقض في اعتبار المعلوم من الطبيعة ظواهر؛ مما يعني أن اللامعلوم هو الأساس . ثم ينقلب الأمر فيصبح في العمل الأساس المفروض للعمل أساس الوجود الباطن للفعل الخلقي ، فيكون الأول ظاهراً باطنه مجهولاً ، ويكون الثاني باطناً ظاهره منفي ؛ فيكون العلم النظري سلطاناً على العدم ، ويكون العلم العملي عدم سلطان لكونه مجرد التزام بنوايا خالصة في تصور صاحبها وممتنعة التحقق . إذ تظل دون تحقيق لكونها لا تتحقق إلا مشروطة بالعدم الأول .

(٢٩) انظر هيجل نفسه ، المجلد XIV ص ٩٠-٩١ " ولكن لما كان الروح ليس بالأمر الطبيعي، بل إنما هو ما سيجعل من نفسه ، كان الروحي ليس إلا هذه العملية المنتجة للوحدة في ذات الروح ، وتنتسب هذه الوحدة الروحية إلى نفي الطبيعة ونفي الجسد بصفته ما على الإنسان أن يتخلص منه ، وذلك لأن الطبيعة من أصلها شريرة ، بل إن الإنسان ذاته شرير من أصله ؛ ذلك أن كل شر يفعله الإنسان مصدره غريزة طبيعية . ولما كان الإنسان من حيث ما هو في ذاته ماهيته أوما هو بالقوة - صورة الآلة عينها ، وكان في الوجود مجرد كائن طبيعي كان من الواجب على ما هو في ذاته أن يتحقق فيتجاوز الطبيعة الأولى ، فالإنسان يصير روحانياً ويرقى إلى الحقيقة من خلال تجاوز الطبيعة بقدر كون الله ذاته ليس إلا روحاً خالصاً ، وكونه الواحد المنطوي على ذاته الذي يجعل ذاته غيرا حتى يعود إليها من خلال هذا الغير " .

(٣٠) ولعل أثبت الخاصيات في عمل ماسينيون أثبتها هي الخاصية التي جعلت الاستناد إليه في تأسيس الحوار أمراً ممتنعاً ، فقد جمع ماسينيون بين هذين الاطلاقين فأسهم في العنفين الحار - بما هو عسكري ودبلوماسي وربما جاسوس مثل لاورنس العرب صديقة وشريكه - والبارد (التحيل بالدفاع المزعوم عن القضايا العربية وبمحاولة تأسيس التصوف المغالي بحثاً عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الإيهامية مع التوكيد المرضي على غلاة المذاهب لجعلها الممثل الحقيقي لجوهر الإسلام) ، فرغم ما ينسب إليه من تطور في تصور الإسلام وإسهام في تغيير موقف الكنيسة منه بما يزعم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتيكان الثاني - وهو أمر لا معنى له لكون موقف الكنيسة من الإسلام أمر لا يعنيها إلا هي في حركتها التبشيرية - فإنه قد بقي ثابتاً لا يتزحزح في أمرين هما :

١ - تأويله لحادثة نفي هاجر وإسماعيل تدليلاً على كون العرب خاصة والمسلمين عامة من المنبوذين الميتافيزيقي بالذات .

٢ - تأويله عدم تقدم الرسول محمد في الإسراء والمعراج إلى حد الانصهار في الذات الألهية مثل الحلاج تأويلاً يعني في جوهر أن محمداً هو ضديداً المسيح الحقيقي أو الدجال ، ومتمم ذلك النبذ الميتافيزيقي المزعوم Der Widersacher .

فيكون بذلك مضمون مسعاه كله قابلاً للتحديد بالصورة التالية : أن ماسينيون مالك الحقيقة والمعبر عنها اكتشفت حقيقة الجذام الميتافيزيقي الذي أصابكم أيها المسلمون في البدء (حادثة النفي) ، وفي الغاية (حادثة الإسراء والمعراج) ، وها أناذا أبين لكم الطريق إلى تجاوزه ، إنها طريق تصوف الحلاج الذي حرر الإسلام من نقصه بأن بلغ به الغاية أعني المسيحية التي هي الدين الوحيد التام الذي أدعوكم إليه أيها العرب والمسلمون السذج ، ولعل ما ورد في رسالة بعثها إلى أحد أصدقائه حول الحوار مع العرب والمسلمين أكبر دليل على ذلك : فقد ذكر فيها أن الحوار معهم لا يمكن أن يكون إلا من منطلق نكوصهم إلى التصور الأبوي الأبراهيمي !

وأغرب ما في الأمر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وأعجابهم به . فهذا الإعجاب لا يمكن أن يفهم إلا بأحد أمرين : إما عدم فهم قصده الواضح ، وهو مستبعد لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها ، أو التواطؤ الناتج عن الاقتناع بهذه التصورات مع فقدان الإيمان الحار والصادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم ، للحصول على عوض بخس لا يشرئب إليه إلا المثقف الكاذب. فهو يقدم لهم شهادة في حيازة فكر رفيع وتعال على العامة ويحقق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك طه حسين الذي يتفق مع ماسينيون بخصوص منزلة الإسلام ولكن من منطلق آخر ، هو منطلق الموقف الوضعي من الدين عامة) ، كما يزعم كل المتصوفة الذين يتصورون تعامقهم السخيف ارتفاعًا فوق العامة . والواقع أن كل المعتقدات الصوفية وكل ادعاء للتعالي على العامة كل ذلك ليس إلا شعوذات أكثر عامية من كل المواقف العامية بقدر لا يكاد يصدقه أحد ، فمجمل معتقدهم يعود إلى التسليم بأوهام تسمى أسرار الوجود وبهم الأوهام المتمثل في ظن ذلك معلومًا لهم وحكرًا عليهم ، ثم تحويل ذلك إلى أساس الوساطة الروحية بما هي القاعدة التي ينبني عليها سلطانهم الدنيوي : إذ ليس الأول عندهم إلا أداة الثاني (ذلك أن الخاصة والمتصوفة أو أصحاب دعوى خاصة الخاصة لا يصدقون بشيء في قرارة أنفسهم عدا تأليه أنفسهم الناتج عن مرض تضخم الذات كما هو الشأن عند جل المتشاعرين) ، ولعل أكبر الأدلة هو كون هذه الأسرار ليست شيئًا آخر غير المعنى المتعامق الكاذب التي من جنس كرامات الأولياء ومعجزات الوسطاء وهي جميعًا حيل ساذجة من جنس حيل السيميائيين وكل خفاف الأصابع ، كما هو الشأن في مهرجانات الأطفال وما عداوتهم الصريحة لمحمد إلا لكونه قد أنهى عهدهم بأن نفى كل المعجزات والعلم المطلق، ثم بأنه ختم الوحي فلم يبق إلا على العلم الاجتهادي في مجالي الطبيعة والشريعة أساسًا للدنيا والدين: فليس للوجود من أسرار الحقيقية التي يمكن علمها الاجتهادي المتدرج في آيات خالقه الخمس : الطبيعة والشريعة ووحدتهما الطبعية (الإنسان) ، والشريعية (التاريخ) وأساسها جميعًا (خطاب الله وكتابه العزيز : القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عند النظر إليها قبل أن يزيفها المتاجرون بالدين كما ورد في كثير من الآيات) .

(٣١) وعن هذا التقابل بين الإطلاقين المتلازمين تلازمًا نفوريًا وتدافعيًا ينتج في المجال العملي الخلقي الفصل بين الروحاني المنافي للزماني والزماني المنافي للروحاني ، فلا يتعايشان إلا تعايشا خارجيا كل منهما لا يقوم إلا بنفي الآخر له : لأن مجال فعله ليس إلا حصيلة هذا النفي المتبادل ، فيكون الزماني وأداته السياسية لا قيام لهما إلا برعاية ما أزيل منه الروحاني وأداته الدينية ، أعني برعاية تجعل قيامه تحقيق المفاسد والأدواء ، ويصبح ذلك أساس الحاجة إلى تدخل الروحاني وأداته الدينية اللذين لا قيام لهما إلا قيام التمريض لتلك المفاسد والأدواء تمريضا بالتخليص والإنجاء ، وإذن فالدين يصبح استسلاما للأمر الواقع وكأنه ممتنع التغيير والاقتصار على تقديم البلاسم الوهمية بدلاً من الإسهام في الترقي الروحي الفعلي للإنسانية ، لكن التعاطف مع الجذامي ماديًا وروحيًا يمكن أن يكون بديلاً من البحث الطبي والخلقي عن الدواء أو مجرد مكمل وهمي لجزء ، وهو في كلتا الحالتين تصور سلبي ؛ فتكون نتيجة هذين التصورين المتلازمين بالتنافي الفصام الدائم في ذات الشخص الإنساني (ثنائية الجسم والروح) ، وفي وجود الجماعية البشرية (ثنائية بهائم الأنعام والرعاه) ، ذلك أن هذا الفصل يلزم عنه حرب سجال من أجل الاستتباع المتبادل بين بعدي الذات الفردية وبين بعدي الذات الجماعية ، وعندئذ يصبح هذا الفصام الشخصي والجماعي داء لا علاج له إلا برفع الكذب إلى حد الإطلاق من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الزماني المتعاليين على البشر والمتواطئين تواطؤ سلطاني العلم والقوة المطلقين .

وبين أن هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره إلا بصورة خداعية بالطبع ، لأن بنية المؤسسة التى تستند إلى هذا التصور الوجودى والمعرفى تقتضى جعله مجرد قناع يحول المعرفة إلى ذريعة تستهدف تحقيق الغلبة بقناع طلب الحقيقة التى تفرض معلومة منذ البداية وبإطلاق لا مطلوبًا يسعى إليه الجميع سعيًا اجتهاديًا وإذن فالحوار لا يكون عندئذ إلا مراوحة بين أداتى التبشير لكونه منضويًا دائمًا تحت قوة سياسية حامية ، أعنى بين التبشير الصريح التابع (فى ظرف حرب حارة بالسلاح) والتبشير المنافق التابع (فى ظرف حرب باردة بالحيلة أساسها اغتنام حاجات البشر : استغلال ظرف العامل المهاجر أو المجاعات أو الأمراض النفسية) ، وتلكما هما أداتا التبشير المتلازم دائمًا مع سياسة استعمارية فى العالم المغلوب أو لسياسة تبشيرية فى الظروف الإنسانية الملغية للخيار الروحى الحر ، ومن ثم فهو حوار سياسى ينقسم ضرورة إلى نوعين بحسب ظرفين متقابلين :أحدهما هو ظرف سلطان أصحاب الحقيقة الروحية الدينية المستتبعة للحقيقة الطبيعية العلمية ، والثانى هو عكسه ، ويبلغ هذا الحوار المزعوم ذروة البشاعة عندما تتعاون الآليتان وتتقاسمان الأدوار ، الاستعمار المادى السياسى بوسائل صاحب الحقيقة الطبيعية العلمية والتبشير الحضارى الدينى بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الدينية ، وقد يجتمعان فى الشخص الواحد فيكون عسكريًا متصوفًا فلا ندرى أيهما نقدم !

(٣٢) ومن علامات هذا الأرجاء قوله جل وعلا « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شهيد » الحج ١٧ .

(٣٣) فمواصلة اعتبار محمد – دون تصريح – ضديدا للمسيح أو الدجال L'antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور المسيح هذا التصور الذى يستلزم ضديدا له ضرورة لكون هذين التصورين يعودان فى الحقيقة إلى التصور نفسه من مدخلين مختلفين ، فلا يمكن تصور الرهبانية مثلاً (ترك النساء أو الرجال بحسب المترهبن) من دون انقلابها إلى عكسها ، أعنى إلى البدائل اللاسوية من الحياة الجنسية عند صاحبها أو عند نظيرها المعكوس أو البغاء ، وذلك هو معنى آية الرهبانية المشهورة ، إنما ضديد المسيح هو نيتشة ضحية التربية الناتجة عن هذا التصور المحرف لحقيقة المسيح عليه السلام ، ذلك هو معنى قلبه القيم ، أعنى الرد على مدخلها الأول اللاسوى بمدخلها الثانى اللاسوى ، وإذن فعدم فهم المحمدية بهذا المنظار لا يمكن أن يتغير أن يبقى هو قبل الإصلاح الدينى وبعده ما ظل الحوار يجرى من منطلقات الفكر الأفلاطونى التوراتى المحدث فى شكليه الأقصيين الهلنستى والجرمانى، ويرفض أسس الثورة المحمدية التى لا يمكن أن تقاس بالإصلاح الدينى الذى أسس الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية كما تعينت فى فلسفة هيجل ، الأمر نفسه الذى يجعل تصور المسيح المحرف يستلزم ضديدا له هو عينه الذى يستلزم الجذامى لفرنسوا الأسيزى والعرب المنبوذين ميتافيزيقا جذامى ماسينيون فى بلادهم أو فى المهجر ، لكن الجذام الميتافيزيقى عديم المعنى إلا إذا سلمنا بوراثة الخطيئة ولعنة الإخراج من الجنة : فيصبح الحال الذى وقع عليه الإخراج مفعولا لأجله يعلل الإخراج ولا يقتصر على وصف كيفية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وأبليس ، لكن آية الاستخلاف لم تذكره متقدمًا على العصيانين .

(*) لا أزعم قدرة على تفسير القرآن الكريم ، لكن دلالة هذه الآية يمكن أن تصبح بينة إذا لم نعتبر توالى النفيين (ما .... إلا) إثباتا لتقدير الرهبانية على مبتدعيها، ومن ثم إثباتًا لكونهم مجبرين على ابتداعها بل إثبات لتسجيلها عليهم بعد ابتداعهم أياها ، فيكون مدلول الآية أن الله قد سجل هذه البدعة تحت عنوان " ابتغاء رضوان الله " عملا بنيتهم وليس تحت عنوان الفسق عملاً بما نتج عن هذه النية عند البعض منهم ممن لم يرعها حق رعايتها رأفة بهم ورحمة نظير ما جعل فى قلوبهم بكتابة تقديرية ، وليست تسجيلية كما هو منطوق الآية .

ماسينيون والحلاج

كامل مصطفى الشيبى

أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

وهذان البيتان لا ينطبقان على الحب الإلهى كما يظن بعض الناس قديما وحديثا، بل هما قول إنسان فى إنسان يحبه كما علمنا السرّاج فى اللُّمع (ص ٣٦١ ، ٣٨٤) وهكذا نجدهما قابلين للانطباق على الحلاج القديم وصديقه الجديد لويس ماسينيون بعد أن زال بينهما حاجز الزمن ، ويمكننا أن نضيف شطرا خامسا من عندياتنا (!) ، يقول : نحن روحان التقينا ههنا .

ويقول المرحوم د . محمود قاسم يجب الاعتراف بأن كتابات لويس ماسينيون عن الحلاج تعد المرجع المعاصر الأول الذى يجب الرجوع إليه للكشف عن ملامح تلك الشخصية العجيبة التى كان لها أثرها الدينى في تاريخ الإسلام ، كما كان لها آثارها العميقة فى التاريخ السياسى لهذه الأمة منذ أواخر القرن الثالث الهجرى حتى يومنا هذا .

وأضاف قائلاً : وكذلك ينبغى أن نشيد بالجهد العظيم الذى بذله ماسينيون من جمع مادته وحشد النصوص والوقائع من التراث الفكرى فى الإسلام ينوء به المختصون ، ويكاد يدفعنا إلى القول بأن نوعًا من المودة بين ماسينيون والحلاج هو الذى ساعده على بذل هذا الجهد الخارق للعادة كما جاء ذلك فى بحثه المعنون « الحلاج والقرامطة وماسينيون » ، من مجلة الأصالة (الجزائرية) عدد ٥٧ ، السنة ٧ ،

وزارة الشئون الدينية فى الجزائر سنة ١٩٧٨م ، ونضيف نحن أن هذا نوع من الحب الراسخ الذى يسميه العرب الحب العذرى ، المنسوب إلى قبيلة عذرة اليمانية الأصل ، ويعنى حبًا حتى الموت ومنها خرج المحبون الأقدمون الموصوفون بهذا الوصف ، ودعونا من التذكير والتأنيث ولنبقى فى معنى الثبات على الحب حتى آخر رمق .

وجاء ماسينيون إلى بغداد سنة ١٩٠٧ : فكان أول موقع يزوره سنة ١٩٠٨ قبر الحلاج الذى نشر صورته فى كتابه (ديوان الحلاج) ، وقد كان ذلك منه مثار ملاحظة الناس بحيث ذكروه فى محاضرة ألقاها فى بغداد سنة ١٩٤٥ بهذا الافتتاح وقالوا له : (الظاهر أنك زرته – يعنون قبر الحلاج – قبل أن تزور أحد) ! فضحك ماسينيون وقال : إنه يحب الحلاج ، وقبل ذلك بسطور أشار المرحوم عباس العزاوى (ت ١٣٩١هـ – ١٩٧١م) الذى كان حاضرًا هذه المناسبة : يعتقد الأستاذ لويس ماسينيون أن الحلاج كان موحدًا ومن أهل العشق الألهى ، وتلك إشارة إلى قول الحلاج فى ديوانه :

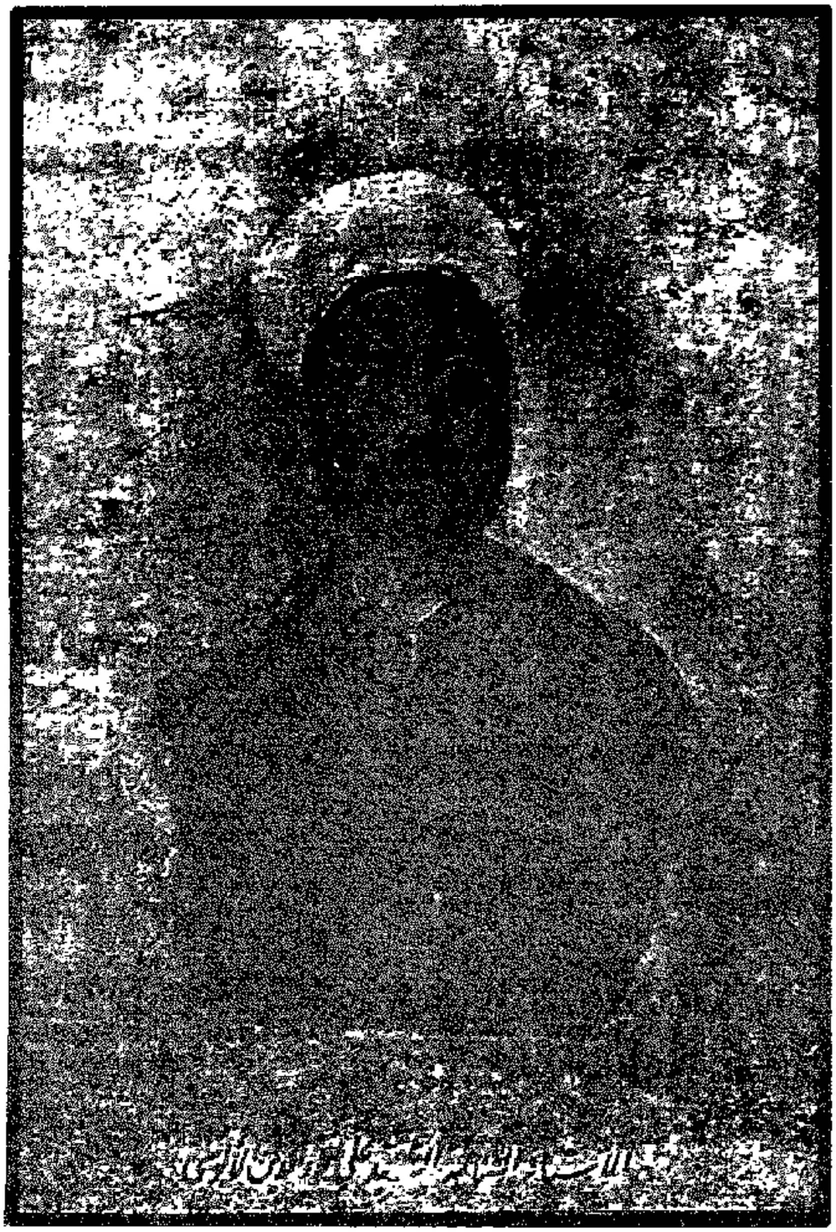
تفكرت فى الأديان جد محقق فألفيتها أصلاً له شعب جمًا
فلا تطلبن للمرء دينا فإنه يصد عن الأصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده جميع المعالى والمعانى فيفهما

وتعلمون أن هذا المعنى يذكر بقول ابن عربى ورهطه من القائلين بوحدة الوجود :

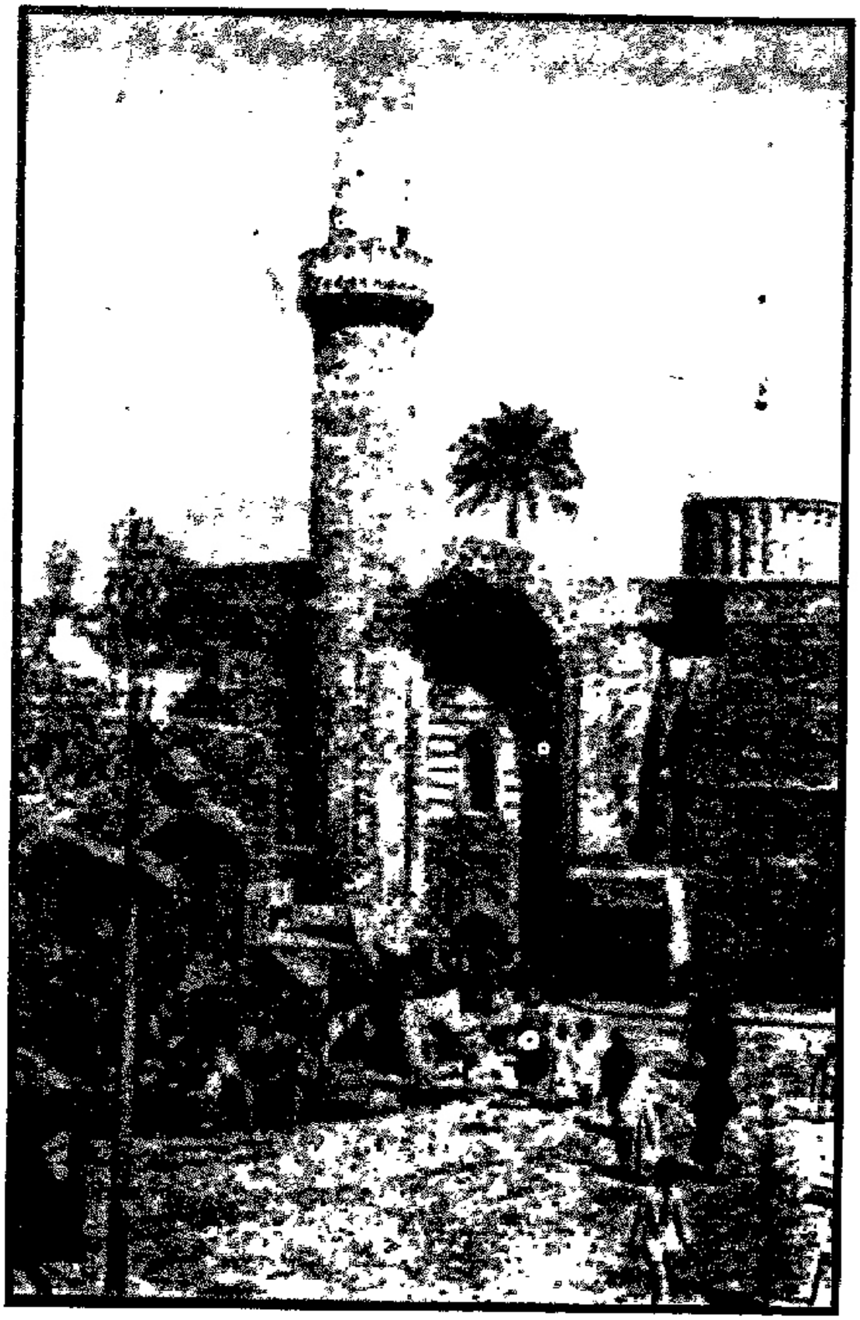
لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
فقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وآيات توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

وبدأ ماسينيون من هذا الوقت المبكر فى البحث عن رجال متسامحين يأخذ عنهم ويسترشد بهم فكان السيد علاء الدين على الألوسى (١٢٧٧ – ١٣٤٠هـ / ١٨٦٠ – ١٩٢١م) أول من قصده منهم ، وكان زميله فى الدرس المرحوم عباس العزاوى الذى أشار إلى ذلك فى رسالة له أودعها نجله الأستاذ فاضل فى المقال السابق (ص ٥٥)

وأضاف أن مكان الدرس كان جامع مرجان الذى تعبنا كثيرا فى البحث عن صورة له حتى وجدناها فى (بغداد كما عرفتها) للمرحوم أمين المميز ، بطبع بغداد سنة ١٩٨٥ ص ٩٧، وتظهره بصورته الكاملة قبل أن يقتطع منه جزء لإدخاله في شارع الرشيد .



السيد علی علاء الدين ١٢٧٧ - ١٣٤٠ هـ



جامع مرجان في أوائل الاحتلال البريطاني لبغداد وتشاهد قبّة الضريح المشيّقة التي هدمت في الأربعينيات لتوسيع شارع الرشيد ، ومسجد الصفافير ، ومسجد السكة خانه ومسجد ملاّ محمد ، وجامع (اغازاده) الواقع في عكد الجام مقابل سوك الصفافير ، وكل هذه المساجد تقع ضمن حدود محلة باب الآغا – الدنكچية .

وذكر الأستاذ ماسينيون أنه صحب السيد محمود شكرى الآلوسى (١٢٧٣ - ١٣٤٢هـ/١٨٥٦ - ١٩٢٣م) وأخذ عنه وصادقه وكتب فى رثائه له يقول (توجعت وتأسفت أى تأسّف ... جمعنا الله تعالى فى الخيرات تذكارا من المرحوم إلى تلميذ المرحوم الأخص من أقل تلامذته الفقير الخاضع لربه سبحانه ... ماسينيون) سرد ذلك فى سنة ١٩٢٤ ، كما ورد ذلك فى كتاب الأستاذ محمد بهجة الأثرى (أعلام العراق) طبع المطبعة السلفية بمصر (١٣٤٥هـ / ١٩٢٧م) ، ص ١٧٤ .

وكتب ماسينيون فى هذا الشأن رسالة مؤرخة فى ١٩٢٣/٧/٢٥ أثناء وجوده فى المغرب فى مدينة فاس يطلب فيها معلومات إضافية عن الحلاّج ، ويذكر تلمذته له وحبه له ولابن عمه الشيخ علاء الدين على ، وقد ضمنها عبارات جميلة تشع إسلامية وصوفية ، منها قوله : (تمسكت منذ سنين بتقوى اللّه تعالى وأداء فرائضه وبورع حلاله وحرامه ، ونويت الإخلاص لله تعالى فى جميع أعمالى ، وقمت (أقمت) القيامة فى الأدعية راجيًا من غفرانه الواسع كل عفو ورحمة) ، وتحتفظ دار صدام للمخطوطات والوثائق بهذه الرسالة تحت رقم ٨٨٨١ ، ومن الطريف أن الأستاذ ماسينيون صنع له ختمًا باسم لويس ماسينيون وتحته لفظ (عبده) ، وقد صنعهُ له السيد محمد تقى بهمينى الحكاك (صانع الأختام) فى الكاظمية بتاريخ (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م) ، وكان ذلك باقتراح وإنشاء وتصديق من أستاذه الشيخ علاء الدين على قاضى بغداد فى أيامه ، ونورد بعد هذا التاريخ وجدنا صورة للمرحوم ماسينيون بالزى الأزهرى بتاريخ ١٩٠٩ ، وهذا يعنى أنه توجه بعد بغداد إلى القاهرة ليكمل تحصيله الصوفى الخاص بالحلاج وغيره ليبدأ رحلته العلمية الطويلة التى لم تتوقف إلا بتوقف نبضات قلبه ، وكانت مشاركته فى مؤتمر المستشرقين فى أثينا سنة ١٩١٢ أول علامات نبوغه : إذ أثار الإعجاب ببحثه عن كلمة (أنا الحق) الحلاجية ، وأشاد بها الأب انستاس الكرملى فى مجلة لغة العرب المذكورة وضمناها فاتحة كتابنا شرح ديوان الحلاج (ص ١٠) ، وكان له عند ذلك من العمر أربع وعشرين سنة .

وكتب ماسينيون كتبه وأبحاثه المعروفة عن الحلاج والتصوف والخطط والأدب التى أعجب بها الباحثون والفنانون والروائيون والشعراء ؛ فحذا حذوه (حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة) فى الأقطار العربية والهند وغيرهما من البلاد .





السيد محمود شكري الآلوسي كما ظهرت صورته في كتاب أعلام العراق للأثري

المحترم وفقه الله تعالى

الى جناب استاذنا الافضل السيد محمود شكري الالوسي

اما بعد الحمد لله تعالى و تبليغ اخص السلام فقد ختم الله تعالى
في قلبي تذكار حسناتكم لئلا انساها ابداً و ما صار يوم الا
و فيه ذكر خفي او جلي مما رزقت في «عمرة» بيت
الالوسيين في بغداد منكم ايها الاستاذ و من المرحوم
الحاج علي سمعت من الادب ما سمعت و منكم من اشاراتكم
العالية نشاء في فكري همة خاصة للجهد الالهي ابتغاء مرضات
الله تعالى دام الرب سبحانه سلامتكم الى الابد

اقامتي في هذا الصيف مع اهلي خارجاً من العاصمة مع الابنين
و البنت الصغيرى قد زرت المغرب الاقصى في الربيع و خاصة
مدينة فاس. لتدقيق عرف اهل الصنائع و الحرف لان المسألة
مهمة جداً لتقدم البلاد

في اي كتاب اجد عبارات السيد صديق حسن خان نواب
بهوبال؟ تفيدوني للمراجعة ايها الاستاذ في قضية الجلالة
تمسكت منذ سنين بتقوى الله تعالى و اداء فرائضه و بورع حلاله
و حرامه و نويت الاخلاص لله تعالى في جميع اعمالي و «قمت»
القيامة في الادعية راجيا من غفرانه الواسع لكل عفوه و رحمته

قد ظلمت نفسي و مسائل كثيرة اتوب الى الله تعالى
مما ظلمت أبيكي ان تعرفوني بما صار من خدّامي
من ذلك الزمان البعيد مثلا من "ولي" و هو خديمي
الاقدم و من "هوبي" (اي عبد الوهاب بن حسن*) و "جبوري"
(اي عبد الجبار) اخوه ايش صار من امرهم أماتوا
ام هم موجودين — يؤذيني عند الله تعالى ما في معاملتي معهم
من الظلم و كم مرّات سجدت و اقتربت الى الرب
سبحانه بلا حزن و لحمد تذكاراً من ذلك

هذا فتقبلوا اخصّ احترامي و اطيب سلامي و اشدّ
دعائي عند خالقنا السميع البصير و هو على كل شيء قدير

من الفقير اليه سبحانه

يوم الاربعاء ٢٥ تموز ١٩٢٣
يوم عرفات ١٣٤١
(لي اليوم ٤١ سنة)

*) اخ جابر محمد انا



ختم ماسينيون بعد معالجة فنية من قبل الخطاط العراقي ضياء الطائي

ولعل أقدم وأول من تأثر بأعماله وجهوده شاعر العراق وفيلسوفه جميل صدقي الزهاوي في روايته الشعرية (ثورة في الجحيم) التي ور، ت في ديوان الأوشال الذي طبع سنة ١٩٣٤ . انظر ديوان الزهاوي الذي نشره وقدم له عبد الرزاق الهلالي ، المجلد الأول . دار العودة بيروت ١٩٦٢ (ص ٧٣٤) ، وقال الزهاوي (١٢٧٩ - ١٣٥٤هـ/١٨٦٣-١٩٣٩م) في هذا الشأن : (منصور الحلاج يخاطب الله ويعاتبه .

ورأيت الحلاج يرفع منه الطرف نحو السماء وهو حسير
قائلاً : أنت الله وحدك قيوما وأما الألوان فهي تبور
أنت ، من حيث الذات ، لست كثيرًا غير أن التجليات فهي كثير
إنك الواحد الذي أنا منه في حياتي شرارة تستطير
وبه لي بعد الظهور خفاء وله بي بعد الخفاء ظهور
لم شئت العذاب لي ؟ ولماذا ؟ لم تجرني منه وأنت المجير
كان في الدنيا القتل منهم نصيبي ونصيبي اليوم العذاب العسير
قلت : إن المقدور لابد منه أو حتى إن أخطأ المقدور

ثم سال السيل بهؤلاء

وعلى كل حال فقد ألّف ماسينيون مجموعة من الكتب تتناول حياة الحلاج وكتبه وآراءه منها كتبه : الديوان والطواسين والأخبار والنصوص الأربعة وما إلى ذلك ، وقد حظيت كل هذه المصنفات بحظوة وجاذبية واهتمام من الكتاب والقصاص والمفكرين من شتى أنحاء العالم ، فبالنسبة للطواسين رأيناه يعاد طبعه مع زيادات بقلم المرحوم الأب بول نويه ، وكذا بشار نوري (التركي) ، وبالنسبة لأخبار الحلاج وجدنا له طبعة سانجة أصدرها الأستاذ عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم في مصر ، وبالنسبة للبحث في سيرة الحلاج وآرائه وجدنا كتاب الحلاج شهيد التصوف الإسلامي لطه عبدالباقي سرور بطبع القاهرة سنة ١٩٦١ ، وبالألمانية كتبت الأستاذة آنه ماري شيميل كتابها عنه سنة ١٩٦٨ ، وكتب د . محمد جلال شرف كتابه « الحلاج الثائر الروحي في الإسلام » سنة ١٩٧٠ في الإسكندرية وسامي طرطبيل كتابه « أسطورة الحلاج »

سنة ١٩٧٩ ، وأصدر الفنان سامي مكارم كتابه « الحلاج في ماوراء المعنى والخط واللون » من دار رياض الريس للكتب والنشر في لندن سنة ١٩٨٩ . وفي مجال الأبحاث الفرعية وجدنا لزميلنا المرحوم محمود قاسم بحثه « الحلاج والقرامطة وماسينيون » الذي نشرته له مجلة الأصالة الجزائرية العدد ٥٧ لسنة ١٩٧٨ ، وكذا كتب د . عبد الحكيم حسان بحثه (الروح الإيرانية في حياة الحلاج وتصوفه) في مجلة جامعة أم درمان الإسلامية العدد ٢ ، ١٩٦٩ .

واستقاء من الأخبار التي تضمنتها كتب ماسينيون في موضوع سيرة الحلاج ظهرت مجموعة من الروايات منها كتاب « الحلاج أو وضوء الدم » لميشال فريد غريب الذي طبعه الروائي في مطبعته في بيروت ، ومنها رواية « الشهود والشهداء » للكاتبة العراقية لطفية الدليمي التي نشرتها لها مجلة آفاق عربية سنة ١٩٧٦ .

وفي عالم المسرح كتب صلاح عبد الصبور مسرحيته الشرعية المعروفة « مأساة الحلاج » التي نشرتها له دار الآداب ، بيروت ، سنة ١٩٦٥ ، وكتب عدنان مردم بك مسرحيته « الحلاج » بوصفها مسرحية شعرية من أربعة فصول ، ونشرتها له دار عويدات ، بيروت ١٩٧١ ، وكتب الأستاذ هربرت ميسون (الأمريكي) مسرحيته الإنكليزية بعنوان « موت الحلاج » وطبعتها مطبعة جامعة نوتردام سنة ١٩٧٩ ، وقد ترجمت هذه المسرحية الشعرية إلى العربية بقلم أمل الجبوري وطبعت في شركة الشرق الأوسط للطباعة في عمان سنة ١٩٩٥ .

وفي مجال الشعر أثرت آراء ماسينيون وعروضه لأشعار الحلاج في الشعر العربي وعَدّوه بطلاً من أبطال الكفاح الإنساني بقطع النظر عن انتمائه الفقهي أو الكلامي ، وجعلوا ينظمون في شجون كفاحه وثباته أشعاراً تعلو به عن مستوى الإنسان العادي ، وقد تبناه منهم المتحررون واليساريون على الخصوص ومن أولهم الشاعر علي أحمد سعيد الملقب بأدونيس الذي نظم قصيدته التي عنوانها « مرثية الحلاج » التي نشرت في كتابة (أغاني مهيار الدمشقي) سنة ١٩٦٢ ، وتلاه شاعرنا عبد الوهاب البياتي بأشعار كثيرة منها تلك التي وردت في ديوانه « سفر الفقر والثورة » سنة ١٩٦٥ .

لكن الشاعر قيس لفته مراد (العراقى) كان أغزر الشعراء نظمًا وأكثرهم اهتمامًا بالحلاج صدوراً منه عن روح صوفية روحية مثله وقد ضمن مشاعره هذه ديوانه الصغير (أغانى الحلاج) الذى طبعه فى بغداد ١٩٦٦ ، وضمنه أربعين قطعة شعرية فى مختلف التوجهات الحلاجية والشخصية .

ومن الطبيعى أن يكون لكاتب هذه السطور إسهامه فى شئون الحلاج تعبيرا عن حبه له من ناحى ، وإعجاباً بماسينيون واعترافًا بفضله من ناحية أخرى ، ونورد هنا الكتب والبحوث التى أسهم بها فى هذا المجال :

١ - الكتب :

(أ) ديوان الحلاج الذى أسبغ فيه على النصوص الحلاجية روح عربية واضحة تعتادها آذان النقاد والباحثين والقراء العاديين ، وظهرت الأولى منه فى بغداد سنة ١٩٧٤ ، والطبعة الثانية المزيدة المراجعة سنة ١٩٨٤ ، والطبعة الثالثة فى دار الجمل فى ألمانيا سنة ١٩٩٧ .

(ب) شرح ديوان الحلاج ، طبع بيروت ١٩٧٤ .

(ج) الحلاج موضوعًا للآداب والفنون الشرقية والعربية ، طبع بغداد ١٩٧٦ .

٢ - الأبحاث :

(أ) شعر الحلاج ، مجلة الرابطة (النجفية ، العراقية) ، العدد ٦ ، ١٩٧٦ .

(ب) مصنفات الحلاج ، مجلة البيان (الكويتية) ، العدد ١٢١ ، ١٩٧٦ .

(ج) ذيل ديوان الحلاج ، مجلة زانكو ، جامعة السليمانية ، ١٩٧٧ .

(د) الحلاج فى الأدب المقارن ، مجلة كلية التربية ، طرابلس ، العدد ٢١ ، سنة ١٩٩٦ .

وثمة عدد من المقالات وعدد من الإشارات في مصنفات أخرى لكاتب هذه السطور تكمل هذه المعاني .

ومن أطرف وجوه النشاط لإحياء ذكرى الحلاج وبيان تصور الناس له اهتمام الأستاذ ماسينيون بالرسوم التاريخية التي عنى بها الرسامون المسلمون تعبيراً منهم عن تصورهم لمنزلة الحلاج وصبره على الشدائد ومواجهته للموت بالطريقة التي قتل بها، ويلاحظ في كثير منها أن راسميها تصوروه قد قتل مصلوبًا كالسيد المسيح ، بل لقد صوروه مسمر اليدين والقدمين وإلى جواره الرمح والخل والسلم التي رقى بها الجلاد إليه ، وينبغي أن نذكر في هذا المجال أن الحلاج الذي قيل إنه صلب لم يشنق كما تصوره رساموه وإنما علق على مكان عال بأمر الوزير علي بن عيسى قبل موته بثماني سنين بقصد التشهير به وإغراء الناس بإهانته والغض من قدره - كما ذكرنا ذلك في كتبنا عن تاريخ بغداد للخطيب البغدادي - وأما الشنق فلم يحدث قطعًا ؛ وكيف يشنق وقد قطعت أطرافه وحز رأسه وأحرق جسده وألقي في دجلة رماده ؟

وعلى العموم فقد جمع المرحوم ماسينيون من هذه الرسوم تسعة عشر يتفاوت تاريخها بين القرنين العاشر والثاني عشر الهجريين (السادس عشر والثامن عشر الميلاديين) .

وقد حملتنا هذه الرسوم القديمة على متابعتها والتعبير عن مضمون جديد لها بريشات الرسامين المحدثين ؛ فقام الفنان العراقي المعروف الأستاذ ضياء العزاوي برسم ثماني قطع ضمنها مشاهد من سيرة الحلاج والعبارات التي اقترنت بمحاكمته على طريقته الخاصة بالمزج بين الحرف والشكل وإن لم يستطع الإفلات من أسطورة الشنق التي ملأت عقول الفنانين إسباغًا للمهابة والرهبة والإكبار لمكابدات هذا الصوفي الشهير ، وقام صديقنا الرسام الصوفي الأستاذ شاكر حسن آل سعيد بمحاولة تشكيلية أصيلة ، وذلك بشرح ثمانية عشر نصًا شعريًا للحلاج أو تأويلها بطريقته الرمزية النابعة من مدرسته التي ابتدعها بعنوان « البعد الواحد » التي تتجنب رسم الأشخاص وتستعيض عنهم بالحروف والأرقام وشقوق الحيطان والكواكب والأفلاك والحويمنات والبويضات صدوراً عن الجواهر دون الأعراض ، وقد ألحقنا هذه الرسوم وغيرها بالبحث الحاضر .

فى هذه المرحلة تجمعت عندنا ملاحظات تتعلق باستدرامات واستكمالات للنشاط الذى بذله المرحوم ماسينيون لتشكيل صورة كاملة للحلاج سيرة وآراء منها :

أولاً : أننا وجدنا فى كتاب (شرح شطحيات) للشيخ الصوفى روزبهان البقلى الذى حققه هنرى كوربان الذى طبع فى طهران سنة ١٨٦٦ – أى بعد وفاة المرحوم ماسينيون ، ويتضمن هذا الكتاب فصلاً طويلاً عن شطحات الحلاج تبلغ خمساً وأربعين عبارة ، وتشكل مادة غزيرة فى هذا المجال ، وتضيف تفاصيل كثيرة إلى ما نعرفه عن سيرة الحلاج وآرائه .

وفى هذا الكتاب فصل عن الطواسين يتضمن عبارات كثيرة لا نعرفها مقترنة بشروح وافية ومقدمات ، وقد عددناها فوجدناها نحو ست وسبعين فقرة وعبارة تتعلق بهذا الموضوع وهى موزعة على الطواسين (الإلهامات) الآتية : السراج ، والفهم ، والدائرة ، والنقطة ، والأزل ، والمشيئة ، والتوحيد ، والتنزيه ، والنفى ، والإثبات .

ومن أهم الاستدراكات التى تعن على الذهن ماوجدناه من تفسير إشارى للحلاج لآيات مختارة ذات مضمون ميتافزيقى وكلامى تمس الحياة الصوفية مسا لصيقاً ، وقد عددنا السور التى فسرها الحلاج فوجدناه سبعا وخمسين تعد نصف عدد سور القرآن الكريم ، ولعل هذا العدد يعنى شيئًا فيه سر من أسرار الحلاج ، وقد تضمن هذا التوجه كتب مخطوطة ومطبوعة لها جاذبية خاصة للباحثين فى شئون الحلاج والتصوف .

وبعد ...

فقد اهتم ماسينيون بوطن الحلاج فسكنه لأول نزوله فيه ، وألقى فيه عدداً من المحاضرات حول الحلاج ووطنه ، واهتم بشئون ذوى دينه من المسيحيين وأعان على الرفع من مستوى التدريس فى دير الكرمليين (المارونيين) الذى كان يترأسه صديقه الأب انستاس مارى الكرملى (١٨٦٦ –١٩٤٧م/ ١٢٨٣–١٣٦٨هـ) الذى يحتفظ دار صدام للمخطوطات والوثائق بمئتى وست وثمانين رسالة أرسلها فقيدنا إلى صديقه الأب الراهب اللغوى البحاثة الكبير .

ومن ناحية أخرى فقد اختير ماسينيون عضواً مراسلاً فى المجمع العلمى العراقى بين سنتى ١٩٤٧ و ١٩٥٤ ، وكانت له محاضرة فيه ذكرتها مجلة المجمع العلمى فى

عددها الأول في سنته الأولى ، وكانت بعنوان خطط البصرة ، ونشر قبل ذلك كتاباً بعنوان « خطط الكوفة » ، وقد ورد ذلك في كتاب لزميلنا الأستاذ سالم الألوسي بعنوان « المجمع العلمي العراقي في خمسين عامًا » (١٩٤٧-١٩٩٧) طبع المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٩٧ .

وأخيراً فقد كان المرحوم لويس ماسينيون مستشرقًا (شعبيا) محبوبًا متسامحًا يحب الناس ويحبونه ولو كان مخالفًا لآرائهم وعقيدتهم ، وكفاه ذلك تقديراً ، وكفانا منه إخلاصًا وحبًا ، ورحمة الله على ماسينيون فقد كان من عباد الله الصالحين وأوليائه المقربين ... والسلام .

المحور الثالث

لويس ماسينيون والتصوف الإسلامى

- مقداد عرفة :

ماسينيون ومعالجته للتصوف الإسلامى

- نصر الله بورجفادى :

ماسينيون ومفهوم الحب الذاتى الحلاجى
فى التصوف الفارسى : دراسة نقدية .

ماسينيون ومعالجته للتصوف الإسلامى (*)

مقداد عرفة

ما عول عليه ماسينيون من ذكاء عميق، ومن تبحر غير محدود فى العلم، ومن تعاطف عقلى، ومن إخلاص ملتزم، فى تناوله للإسلام ، وفى تناوله خاصة لنوعية روحانية الحلاج (الصوفى الذى أعدم فى بغداد فى عام ٩٢٢) أمور نادراً ما نجد لها اليوم مثيلاً عند باحثين آخرين وستظل كذلك . فنحن مبهورون اليوم، وسنظل كذلك لمدة طويلة بحجم إنتاجه الذى علينا اكتشاف كنوزه وتقديرها واستكمالها، وذلك لضخامة ما ندين به لماسينيون. .

وفضلاً عن الجهد الهائل الذى بذله أصدقاء وتلاميذ المعلم الكبير لجمع أعماله (فى Parole donnée الكلمات المهداة، و Opera Minora، ..إلخ) ولجعلها فى متناول أيدى الجمهور المهتم بها يمكننا الإشارة إلى بعض المواقف التى اتخذت – والتى يمكن اتخاذها حتى اليوم – تجاه أعماله:

١– اختيار ، من بين ثراء إنتاجه الوفير، إلهام أو توجه، واعتباره بالتالى فرضية عمل، ثم العمل على تعميمه، ويمكن ذكر «بول نويا» Paul Nwya مثالاً على ذلك فى كتابه: Exégèse coranique et langage mystique (Beyrouth,1970) « التفسير القرآنى واللغة الصوفية » (بيروت ، ١٩٧٠) أو إصدار كامل مصطفى الشيبى لديوان الحلاج فى عام ١٩٧٤، حيث حاول – مع اعترافه بفضل ماسينيون – استكماله . لم يكف لويس ماسينيون حتى وفاته عام ١٩٦٢ عن العمل فى هذا الاتجاه سواء بإضافة وثائق أو بالتدقيق فى فكره .

(*) مترجم عن الفرنسية .

٢ – استلهام نوعية السيرة المهيبة التى قدمها فى "La Passion de Hallāg" « ولع الحلاج » واعتبارها نموذجًا يحتذى فى تناولنا لشخصيات أخرى نعتبرها لا تقل أهمية عن الحلاج، إن هذا سيتيح لنا معرفة أفضل بها مع الابتعاد عن الرؤى العامة والمجازفة التى تضر بالبحث، بحبس موضوعه فى تأويل متسرع وضعيف التأسيس، لكونها لا تقدم فيهما صبوراً لا بالمؤلف ولا بإنتاجه، ولا بالظاهرة موضع الدراسة. تسير دراسات بعض المستعربين الشرقيين والغربيين الذين حلوا محل بعض الصور الكلاسيكية للاستشراق، فى الاتجاه المأمول بشكل موفق للغاية.

٣ – جعل إنتاج ماسينيون نفسه موضوعًا للدراسة بهدف وصف كل من نوعية معالجته ومنهجه، والفرضيات التى تربط بين جزئيات بحثه، والتصورات التى تنعكس فى العمل والغاية التى تحرك فكره، وذلك بأفضل قدر من الموضوعية . إن مثل هذا التقدير قد تحقق بشكل رائع على يدى أستاذ علوم الأديان الهولندى Jacques Waarden-burg « جاك ووردنبورج » فى كتابه "L'Islam dans le miroir de L'Occident" الإسلام فى مرآة الغرب » الذى صدر عام ١٩٧٣ .

٤ – البحث عن فكرة بعينها فى إنتاج ماسينيون، ومناقشتها مع افتراض أن فكراً بهذه القوة، وهو بصدد إيضاح موضوعه ببيانه ما يخفى عادة على النظر ربما يكون قد ألقى بظلال على جوانب أخرى، ومن هذه الزاوية بالإمكان مراجعة بعض جوانب عرض ماسينيون لعلم الكلام الإسلامى فى علاقته بالحلاج وبتصوفه، ويمكننا على سبيل المثال تعديل "الروحانية" التى ينسبها للمتكلم الاعتزالى الكبير« النظام (١) » من منطلق تصور جسمانى للنفس لمعرفتنا الحالية أن تجعل من الممكن مراجعة بعض جوانب عرض ماسينيون للكلام، سواء من هذا المنطلق أو من منطلق أعم.

وسيظل دائمًا بإمكان الباحثين دراسة إلى أى حد لم يقلل الحماس لشخصية بعينها، حتى لو كانت شخصية الحلاج، وحتى وإن كان حماساً يتيح النفاذ إلى أعماق فكره من قدر شخصيات أخرى، وكان بإمكانه الحيلولة دون التقدير السليم لمساهماتها، أو حتى فى بعض الأحيان دون التقدير السليم لما أعطته للمؤلف الأثير عند ماسينيون نفسه.

ونحن نزمع – فى هذه الورقة – مناقشة جانب من تاريخ سلسلة خلفاء الحلاج فى التصوف، أحسن ماسينيون بشكل رائع تتبعها ، ثم سنحاول بعد ذلك وصف معالجة الحلاج مستلهمين المؤلف المذكور للأستاذ الهولندى الذى حلل فيه هذا الأخير مساهمة خمسة مستشرقين كبار هم: Ignace Goldziher "إينياس جولدزيهر"، و Snouck Hurgronje "سنوك هورجرونج" ، و Carl Heinrich Beeker "كارل هنريش بيكر"، و Duncan Macdonald "دونكان ماكدونالد" ، و Louis Massignon "لويس ماسينيون"، لقد نجح – بتقديمه لوصف نسقى لأعمالهم – فى استخلاص رؤاهم للعمل، وخصائص تصوراتهم للإسلام، كما نجح فى إبراز القيمة التى تمثلها التصورات الخاصة لكل عالم، والدور الذى لعبته فى فهم ما يصفه.

– ١ –

لتحديد موقع الحلاج فى تاريخ التصوف الإسلامى الذى انطلق من استنباط مضمون القرآن بواسطة قراءته وتأمله بلا توقف [٢] ، ولتقدير مكانته فيه، ولتحديد دلالة روحانيته بالنسبة للإسلام [٣] ، ميز لويس ماسينيون فى التطور التاريخى لهذا التصوف خمس مراحل رئيسية:

١ – مرحلة زهد تكونت فيها قيم أخلاقية.

٢ – مرحلة استبطان ذاتى وُضِعَ فيها معجم التصوف الإصلاحى وآلياته.

٣ – مرحلة ضمن فيها هذا الاستبطان الذاتى فى الحياة الطقسية والشعائرية، فالصوفى من حيث هو شاهد يقدم قربان الحب، وينفرد الحلاج بتمثيل هذه المرحلة.

٤ – مرحلة وحدة وجود، فلسفية أكثر منها صوفية، ويمثلها ابن عربى ومدرسته.

٥ – المرحلة الأخيرة: نمت فيها وحدة إثبات شهادى على علاقة وثيقة بتصوف الطرق، فى صورة إيمان وممارسته الدينية الشعبية، كرد فعل لوحدة الوجود.

ولنحاول وصف تصوف الحلاج بسرعة من خلال عمل ماسينيون : لم يرض الصوفى فى المرحلة الأخيرة من حياته الروحية إلا بتحقيق الاتحاد بالله (الحلول)،

اقتناعًا منه بأن الله وحده، وهو الجوهر الخالص فى وحدته المطلقة، هو الذى يستحق أن يسعى إليه، وأن يحب من حيث هو كذلك، وطرحت المسألة الأساسية فى هذه الوحدة على النحو التالى: "كيف نتحد بالله ؟" ، وبما أنه "هو" الذى يخلق الكثرة فيه ، وبما أنه لا تفسير لها إلا له "هو" ، فلا (بائد) من توجيه استغراق العقل فى الإدراك له "هو"، وليس لها هى، وبما أنه "هو" محورها "وهو" الذى يحركها وليس العكس "فهو" وحده الذى لا (بائد) أن ندعه يريد فى أعماق قلوبنا، حيث لا يمكنه الاستقرار فيها إلا إذا "بدلها"[٤] هذه هى الوحدة المبدلة : "الحلول"، حجر الزاوية للعقيدة الحلاجية، إنها "التعليم الإلهى" فى قلب الولى، الذى يجد نفسه عندئذ وقد تحول إلى حالة دائمة من الاتحاد بالذات الإلهية، حيث يجد نفسه بعد تبدل صفاته، وقد "تبدلت ذاته"، ليصبح ذاتًا إلهية، بلا خلط ولا فناء، ليكتسب بذلك شخصيته النهائية ، الأسمى "الأنا"[٥].

ويصف ماسينيون هذا المنهج بالتجربة الاستبطانية[٦]، التى تنتهى إلى اندراج العقل فى موضوعه[٧] ، وأصل هذه الرغبة أو هذا الحب من قبل الإنسان لله هو بعد ميتافيزيقى. فهو يعنى فى حقيقة الأمر أن الحب هو ذات جوهر الله، وهذه الوحدة الصوفية الحية تبدل النفس بواسطة الروح الإلهية نفسها. ويمر الصوفى فى هذه الوحدة، التى تظل هى نفسها غير متوقعة بثلاث مراحل:

١ – الزهد والتقشف .

٢ – تنقية القلب التى ما تزال بعد سلبية.

٣ – حياة وحدة الإنسان بالله، التى ينطق فيها الإنسان بكلام، أو بمعنى أدق يتكلم فيها الله بلسان الإنسان، إذ اكتسبت أعمال الصوفى طبيعة الطيبة حقيقية، هذا المنطوق هو ما يطلق عليه اسم "الشطح" أو كلام إلهى، ومن هذا القبيل عبارة الحلاج الشهيرة "أنا الحق"، أى أنا الله. ولقد انفرد الحلاج بالوصول بهذه التجربة الساعية للوحدة المبدلة إلى منتهاها، وبتفسير كيفية تحققها بتبادل مفاجئ فى الأدوار بين كل من الله والإنسان، وبتبادل بين لسان وقلب الصوفى، حيث يلهم الله أحيانًا قلب الإنسان الذى يشهد على ذلك بلسانه، ليظل الاتفاق كامل ودائمًا بين الاثنين: أنا وأنت"[٨].

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسَّكَ شىء مسَّنى ... فإذا أنت أنا فى كل حال[*]

وأيضاً :

أنـــا مـــن أهـوى ومـــن أهـــوى أنــا نــحــن روحـــــــــان حــللـنــا بــدنــا
فــإذا أبـصــرتــنـى أبـــصـــــــرتــــــه وإذا أبـصــــــرتــه أبـصـــــــرتنـا[٩]

وأخيراً فإن هذه الوحدة الصوفية، تظهر حقيقة اللطف الإلهى، أما الصوفى، الذى منح له هذا اللطف لأنه جعل "قلبه يتقبل تقبلاً تامًا استدعاءات هذا اللطف المتعالية"[١٠]، فهو يشارك بهذا فى القداسة الحقيقية وهى قداسة بالضرورة مفرطة، وغريبة، وغير طبيعية، وصارمة [١١] ، والحلاج وحده، فى نظر ماسينيون، حظى بهذا المصير؛ لأنه تمنى لنفسه موته بدافع الحب الخالص، وبدافع التضحية أن يكون بديلاً عن الأضحية "الشرعية" ، وأن يقتل في معركة الحب الإلهى المقدسة "[١٢] من أجل سائر الجماعة، وهذا يتيح تحديد دلالة الحلاج بالنسبة للتصوف وللإسلام: فبدايةً بالنسبة للتصوف "لم تكن قوة التصوف الإسلامى الدائمة فى العزلة المترفعة والكئيبة" ؛ إنما كانت فى الرغبة الإنسانية فى التضحية من أجل الإخوان، فى نشوة الشهادة المتعالية التى تغنى بها الحلاج أعف عنهم، ولا تعف عنى بما أنك تفنى إنسانيتى فى ألوهيتك، بحق إنسانيتى على ألوهيتك، فأنا أطلب منك الرحمة للذين سعوا لموتى [١٣]"، وهكذا أعطى ماسينيون للحلاج مكانة فريدة فى التصوف (فضلاً عن مكانته الأصيلة فى الميتافيزيقا حيث وحّد بين العشق والذات الإلهية) [١٤] ،"لا نجد فى التاريخ الطويل وأحيانًا المأسوى للنزعات الصوفية فى الإسلام مثيلاً لهذه اللهجة الفائقة للإنسانية لا قبله ولا بعده"[١٥] ، ويقول ماسينيون: "تكمن أصالة الحلاج، دون الصوفية المسلمين ، فى كونه لم يخف صعوبة عرض الوحدة الصوفية، بإرجاع تعبيراته الصوفية الإلهية لسكره غير المسئول أثناء النشوة [١٦]"(وماسينيون يقصد هنا الغزالى)، وأما بالنسبة للإسلام: فإن قضية الحلاج تاريخيًا من جهة هى قضية الحب الإلهى، وروحيًا من جهة أخرى مما يحتوى التصوف على كل قيمها الروحية (قيم الإسلام) التى تتوجها الوحدة الصوفية، وإذا كان التوحيد هو حقيقية الإسلام الأسمى، فإن الحلاج يقدم أدق إدراك لها، ولهذا السبب نفسه فإنه يقدم أكثر تحققاتها مأسوية : "إن تمثل التوحيد الإبراهيمى عند المؤمن هو فى عبادة الله وحده (أى تحطيم كل الأوثان)، وفى طاعة الله بأى ثمن (وحبه قبل أى

شيء آخر) .. ولقد كانت حياة الحلاج كلها أشبه بالقوس المشدود تجاه هذا الهدف [١٧]
أما نبى الإسلام، فهو بالرغم من مروره بتجربة الصعود (المعراج) فهو لم يذهب – على خلاف الحلاج – إلى حد تحقيق الوحدة الصوفية الكاملة [١٨] ، والحلاج – بالنسبه لماسينيون – كان هدفه هو إدراك الحقيقة فى ذاتها فى نهاية المطاف، والمشاركة فيها للأبد[١٩] ، فهو الذى حقق كلية شريعة الإسلام، فهو المهدى "المخلص" للجماعة الإسلامية، بتخليصه للإسلام من التحريمات التى أقامها الرسول (لقد اعترف الحلاج بجواز إقامة شعائر الحج خارج مكة): مما جعله بذلك وليًا يعلو على النبى، لقد أصبح الحلاج، بالاتحاد فى الوحدة، بالجمع بين الشاهد على اللحظة والشاهد على الأبدية [٢٠]، وبتعاطفه البدال لألم العالم [٢١]، أصبح شفيعًا للأمة عند الله (ولهذا انتقدته مدرسة ابن عربى التى تحافظ دائمًا على مكانة النبى، حتى وإن جعل وضع الولاية هذه المسألة صعبة) بأن كان بديلاً عنها، بل عن كل الإنسانية.

– ٢ –

قدم ماسينيون فى "ولع الحلاج" سلسلة خلفاء الحلاج من الصوفية بأقصى قدر من التبحر فى العلم، ومن الدقة، كما قدم كيفية استقبال مذهبه من قبل المواقف المؤيدة والمعادية؛ فاستطاع بذلك تحليل مختلف أشكال وجود الحلاج، وتاريخ تواجدات التراث الحلاجى، والأسطورة الحلاجية فى ازدهارها الأدبى، وسنكتفى ببعض الملاحظات الخاصة بخلفاء الحلاج من مدرسة الوحدة الوجودية الحلولية، أو وحدة (أو وحدانية) الوجود، قابل ماسينيون فى كتابه المذكور آنفًا "ولع الحلاج"، وفى مقاله: " بدائل الفكر الصوفى فى الإسلام: وحدة وجودية أم وحدة شهود"[٢٢]، بيّن وحدة الشهود القائمة على تجربة الوحدة الصوفية البدالة، والتى جسدها الحلاج، الذى أصبح بذلك شاهدًا على الله ، وبين – من جهة أخرى – وحدة الوجود وهى ذات طبيعة فلسفية أكثر منها صوفية، وهى مؤكده للوحدة المطلقة للوجود، إذ تعتبر كل الموجودات مظاهر لهذا الوجود الأوحد، فالله وحده هو الموجود، وابن عربى أحد الذين جسدوا هذا الاتجاه، وثمة تعارض– فى رأى ماسينيون– بين وحدة ابن عربى "المجردة والمنطقية" والوحدة الإلهية التى نادى بها الحلاج بحماس شديد [٢٣]، هو تعارض بين السكونى والوجودى

من جهة، وبين الديناميكي والشهودي من جهة أخرى [٢٤]، وقد ترى دراسة مخصصة لابن عربي، الشيخ الأكبر أنه جدير بتمثيل الإسلام الصوفي مثله مثل الحلاج، وإن فعلت ذلك في اتجاه مختلف؛ فبداية نحن نجد عند ابن عربي الانصهار الميتافيزيقي بين الرغبة والذات الإلهية : إذ تصبح الرغبة هي مبدأ وقانون كل الوجودات، سواء بالنسبة لأفعالها أو بالنسبة لأفكارها. ثم إن جوهر الإسلام عنده يكمن في طابعه الجامع والشامل لكل الديانات الأخرى، من حيث هو قصدية أولية تسبق تاريخ البشرية، ومن حيث هو استيعاب كلي ينهي التاريخ. إن القصد الأقصى لأية عبادة – لأي إله – هو في حقيقة الأمر لله الواحد (ومن هنا نظريته في وحدة كل الأديان) ثمة وحدانية للألوهية لأن ثمة وحدانية للوجود، ويرى ابن عربي أن الوعي بالوحدانية الإلهية (الإيمان) لا يحقق دلالته الحقيقية إلا بتأكيد وحدانية الوجود، ولقد تأول القرآن بعمق بهذا المعنى، ويمكن تبين موقفين لابن عربي حيال الحلاج: أولهما نقدي، وثانيهما مؤيد؛ فهو من جهة يؤكد قصور الحلاج ، فهو بتأكيده " للاهوت " و"للناسوت" ظل بعيداً عن الحقيقة التي تؤكد وحدانية الذات [٢٥]، وحتى وإن كانت وحدة، فهي لا تقتصر على مخلوق واحد، فليس بإمكانها التشخص، فبما أن "الخالق والخليقة" طرفان تجمع بينهما علاقة ضرورية، فليس من حق شخص الولي المنعزل، إنما هو حق كلية الخليقة وحدها أن تعلن – وهي تتأمل ذاتها – أنها شبيهة بالله، بما أن كلية وجودها الحالي هو جوهر وجوب وجود الله [٢٦] ، وبعبارة أخرى فإن ابن عربي يبيّن الاستحالة الميتافيزيقية لوضع الحلاج إذا ما زعم أنه مكتف بنفسه، ومن جهة أخرى فابن عربي يعتبر الحلاج مبشراً برؤيته هو للوحدة، وبالقول بأن كل الخليقة هي تجلٍّ إلهي.

ولبيان كيفية التعبير السليم عن قول الحلاج التأليهي "أنا الحق" [٢٧] ؛ فهو يصل بوحدة الشهود، حيث يكون الإنسان متحداً بالآخرين، إلى أقصى درجات الوجود، حيث يتحد الإنسان جوهرياً بالوجود، أي بالله، ولقد رفض ماسينيون هذا الاتصال، على أساس من غيرية جذرية بين وحدة الشهود والوحدة الوجودية، ونحن نتساءل إذا ما كانت القطيعة بهذا الإطلاق، كان ابن تيمية (المتوفى في ١٣٢٨/٧/٢٨)، الفقيه الحنبلي الكبير، والذي كان يتبين ببصيرته الحادة أي "انحراف" ، والعدو اللدود لوحدة الوجود عند ابن عربي، كان يعتبر الحلاج مبشراً بوحدة الوجود هذه، كما لاحظ ماسينيون

نفسه [٢٨] ؛ مما جعله يرفض الوحدتين باعتبارهما بدعتين . يبدو إذن أن التعارض ليس دائمًا قاطعًا، ويتيح تحليل نصوص الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، وخير عارف بالتصوف والمدافع الكبير عنه، تخفيف حدة هذا التعارض، كما فعل ابن تيمية، الذى قال به ماسينيون، لقد وضع الغزالي على الأقل في كتابين من كتبه هما ("الإحياء" و"المشكاة") [٢٩] اللذين عول عليهما ماسينيون [٣٠]، تدرجًا لصعود الصوفى لله، ذلك الصعود الذى ينتقل من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود، وكما نقد ابن تيمية- بالطبع- هذا التصنيف رفضه ماسينيون كذلك، وقد وجده" تصنيفًا عقليًا أكثر منه صوفيًا لرفضه الجذرى لكل إمكانية حلول إلهى فى النفس (وإن كانت هذه تتأله فى شكل صورة عقل فعال) لاستبعاده لأى ثراء فى الواحد الترنسندنتالي: وهما مسألتان أكدهما الحلاج" [٣١] ، ولا يقبل الغزالي - بالرغم من ميله للحلاج - الوحدة الصوفية، فلا يمكن للذاتين الإنسانية والإلهية أن تختلطا أبداً، ويظل قول الحلاج "أنا الحق" وقول البسطامى "سبحانى ما أعظم شأنى " من قبيل التعبير المجازى الشائع عند الشعراء، وهى أقوال ينطق بها فى لحظة سكر من لحظات حب الصوفى لله، والتى ينبغى تكتمها وعدم إشاعتها [٣٢] . إن فناء الصوفى يصل إلى أقصى درجات الاتحاد، ثم إلى درجة وحدانية الفاعل حيث لم يعد الصوفى يرى إلا موجوداً واحداً، وخالق كل فعل ينسب فى الظاهر للمخلوقات ، وهذه هى المرتبة الأولى الحقة من مراتب الوحدانية الإلهية ، "لا يوجد فى الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما عدا الله هو فعل الله" [٣٣]، أما المرتبة التالية- والتى لا يجوز لتعبير عنها- فهى تلك المرتبة التى لا يدرك فيها الصوفى - وهو يواصل ارتقائه، إلا موجوداً واحداً، ليس له ما عداه وليس ثمة كثرة، اعتقد الغزالي حقيقة - على عكس ماسينيون إذن - أن الحلاج بلغ هذه المرتبة الأسمى؛ وعندئذ سيقول الصوفى " لا يوجد غير الله، وهو وحده الوجود الحقيقى" [٣٤]. أصبح واضحًا إذن أن الغزالي لم يقف عند وحدة الشهود كما ظن ماسينيون، دون أن يذكر على الأقل وحدة الوجود، وذلك بإقامة هيراركية واتصالاً بين نمطى الوحدة هذين، ويمكننا التوصل - على كل - إلى النتيجة نفسها بفضل تحليل مواز لتراتبية الوجود، لكل رمزية النور التى صاغها الغزالي فى "مشكاة الأنوار" [٣٥] ؛ حيث يستخدم معطيات مستوحاة سواء من القرآن والسنة، أو من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، ولا يؤكد الصوفى، فى نهاية

ارتقائه الذى يقطع كل الطبقات المنيرة، إلا وجود نور واحد ووحيد يبتلع كل الحقيقة، ونحن نجد أنفسنا دائمًا أمام تعبيرات مختلفة وإن لم تكن قاطعة عن الشعور الحاد بالتوحيد، يقول الغزالى إن المرتبة الأولى من التوحيد لا جدوى منها، أما المرتبة الأخيرة فلا يجوز إفشاؤها [٣٦].

ويمكننا كذلك استحضار التحليل النفاذ والجرىء عند أحد كبار العارفين بالتصوف والمعجبين به، وأعنى به ابن خلدون الذى يطرح فى كتابه "شفاء السائل"[٣٧] مسألة معرفة هل ثمة ضرورة لمرشد فى الطريق الصوفى، فيميز – فى هذا الشأن– بين ثلاثة أنواع من التصوف حسب المجاهدة التى يقوم بها الصوفى: **تصوف التقوى، وتصوف الاستقامة، وتصوف الكشف والمشاهدة**. وعند ابن خلدون أن كلاً من الحلاج وابن عربى ينتميان للنوع الثالث، وفى الوقت نفسه الذى يشير إلى موقف الغزالى المتسامح من الحلاج. يؤكد إدانة هذا الأخير سواء من قبل أهل الشريعة أو من قبل الصوفية (أهل الحقيقة) لكونه قد أفشى ما لا يجوز إفشاؤه، ولا ينكر ابن خلدون، لا حقيقة ولا قيمة هذا النوع من التصوف فى حد ذاته، وإنما هو ينكر إمكانية التعبير عن تجربة يكون اللسان فيها غريبًا عنها بحكم طبيعتها، ويكتفى ماسينيون بذكر إدانة ابن خلدون للحلاج، دون مناقشة لا تصوره للتصوف ولا عرضه له اللذين لم يعدهما نصيبهما من الصواب بالنسبة للتصوف بعامة فحسب، وإنما اللذان أوضحا نوعية التصوف الخاص بالحلاج.

– ٣ –

إن معالجة ماسينيون تعكس موقفًا أساسيًا يعول على التمثيل الباطنى لموضوع الدراسة (تصوف الحلاج) من قبل الباحث، لقد حاول – وقد رفض تناول هذا الموضوع من الخارج – حاول إعادة بناء التجربة الأساسية التى عاشها الحلاج من الداخل، وإدراك الوحدة الصوفية "من الباطن" . يقول متحدثًا عن كتابه"ولع الحلاج" : لقد راعيت أكثر أنواع الأمانة تشددًا، وتخليت عن أى تصور وصفى لا ينتمى بوضوح لهذه التجربة النفسية التى أردت استيعابها فى ذاتى، وإعادة إنتاجها فى نفسى باللغة

الفرنسية [٣٨] وبدءًا من هذا، لن يكون الهدف هو إيضاح عمل الحلاج فحسب، وذلك بالعثور على القصد الرئيسي الذي سيتتبعه وعي الباحث بدقة في إعادة بنائه. إنما سيكون الهدف كذلك هو استخلاص دلالته الدينية في جوهرها بالنسبة لكل من الإسلام والمسيحية، ويتبنى ماسينيون عمداً في سعيه لاستخلاص منهج لمجال التاريخ الديني [٣٩] لا موقفًا تاريخيًا . إنما موقف ديني أجاد Jacques Waardenburg "جاك واردنبورج وصفه: "هو منهج ديني؛ لأن الحقائق القصوى للإسلام - من قبيل وحيه، وتصوفه ولغته - ينظر لها من حيث الدلالة القصوى لعلاقتها بالله هو كذلك: لأن الإسلام له موقعه في تاريخ وحي الله، الذي بدأ مع إبراهيم.. وبعبارة أخرى هو ليس تاريخًا محايداً، تدرس فيه الظواهر، إنما هو تاريخ ديني ويكتسب دلالته من قمم الإلهام الديني"[٤٠] ، ولنذكر أن اللغة بالنسبة لماسينيون - بحكم طبيعتها - قابلة للتأويل فقممها هي محور ومحيط العالم المتحرك تجاه الأعلى [٤١] وعلاوة على ذلك فهو موقف صوفي من حيث إنه يعبر عن التزام وجودي يوحد بين الذات وموضوعها، وفيه يسبر الثاني (الموضوع) - بشكل عجيب - غور الأولى التي تحييه بغضها للبصر[٤٢]، ومن شأن هذا الالتزام تبين القيم الدينية بشكل أفضل. إن عمله لهو "رجوع لله" [٤٣] وتحدد القيم التي يعثر عليها في مجال متميز، هو مجال التصوف الإسلامي، وفي شخصية متميزة في داخل هذا التصوف، يمثلها الحلاج، تحدد ليس فحسب تصور ماسينيون للتصوف الإسلامي ولتطوره، وإنما هي تحدد كذلك تصوره للإسلام، ومن حيث إن ماسينيون كان يبحث عن اللطف الإلهي في الإسلام، فإن دينه لا يمكنه أن يكون غريبًا تمامًا عن هذه الصورة. ولقد استطاع "جاك واردنبورج" القول، إدراكًا منه لانشغال ماسينيون بالعلاقة الروحية بين الإسلام والمسيحية: " إن الروحانية الكاثوليكية هي أساس دراسات ماسينيون، فقد عمق اهتمامه الإنساني والعلمي في البداية بالإسلام، من حيث هو مسيحي روحاني وكاثوليكي"[٤٤] ، وعلى أثر بعض الانتقادات التي وجهت له - ومن بينها نقد Paul Kraus "بول كراوس"- برر ماسينيون منهج معالجته وأكده [٤٥] .

إدراكًا منا لهذا المنظور ولتحيزه للجانب الروحي ولمؤلف بعينه، لا يمكنا أن ننكر أن ثمة مؤلفين آخرين، لم يكن ماسينيون يقدرهم كثيراً، كانوا يشاركون في تمثيل التصوف، بشكل خاص (وفي ذهننا أمثال عين القضاة الهمذاني، والسهروردي المقتول

أو لسان الدين بن الخطيب، وكان مصير الثلاثة مأسوياً مثل الحلاج)، وفي تمثيل الإسلام بشكل عام – وعلى كل – يبدو لنا أن لا روحانية الحلاج الصوفية، ولا شخصية الحلاج ، تنفردان بهذا التمثيل، إن الإسلام – سواء نظرنا له من حيث رسالته الأصلية أو من حيث جوانبه المختلفة، ووفق تطوره التاريخى – يتجاوز إطار التعبير الصوفى عنه، من حيث ما لديه فيما يبدو من دلالة، لقد عبر علماء مختلفو الاتجاهات ومختلفو العصور، عما زعموا أنه جانب جوهرى من جوانب الإسلام، فهل ننكر عليهم ذلك؟، ولو اقتصرنا على التصوف، فلا يمكننا أن ننكر على شخصيات مثل : الجنيد، وشبلى، والبسطامى، وآخرين كثيرين، حقهم في تمثيل تعبيرات متميزة عنه، إن التشبع نادراً ما ينجو من الحصر.

وتظل قيمة ماسينيون – بالرغم من كل شيء – فى المكانة التى صنعها لنفسه بين المناهج التي تتطلبها معالجة موضوع والبحث عنه ودلالته . "ومن الأفضل تقدير كل من الاكتشافات التى جلبها كل منهم (الصوفية) لمعرفتنا، والتقدم التدريجى لمعالجة "سر" الدين الإسلامى، ورقى ونفاذ البحث الذى يزداد تخصصاً، وبوجه خاص الوعى المتزايد بالعمل الذى هو فى سبيله للتحقق، أى الوعى بنقطة البدء فيه وبهدفه ، ثمة تقدم هو علمى بقدر ما هو إنسانى، فى مجالي البحث والاكتشاف" (٤٦) . علمنا ماسينيون كما علمه الحلاج "إن الاقتراب من شيء يجب أن يكون فيه هو وليس فينا" (٤٧) ، وذلك بواسطة ما فى صداقة العقل النزيهة تماماً من ألفة وتشابه عقليين يهب بهما الموضوع نفسه للباحث فى اتصال تاريخى متعال ومفارق للمكان، لقد نجح ماسينيون فى إبراز بعض فرضيات البحث العميقة التى يمكننا استخلاص "فلسفة" منها ، وتتمثل هذه الفلسفة فى التماس الاتصال البنيوى الغائى فى التاريخ الإنسانى، وتبين بعض المناحى الفردية المتميزة فى حياة جماعة اجتماعية، وتبين حالات الوعى "الشهودى" باللطف الإلهى، تلك الحالات الشخصية" تماماً، والتى لا يمكن إرجاعها لضغوط البيئة (٤٨) ؛ بهذا بالذات كان ماسينيون يريد تحديد بشكل نظرى الشروط النظرية لكل معالجة.

الهوامش

(1) La Passion de Hallâj, Paris, 1975, III, 23-24.

(2) Ibid, 21,39

(3) Les tendances profondes du mysticisme musulman", Annuaire collège de France, 59e année, 185-189.

(4) Passion. III, 17-18.

(5) "Ana al - Haqq". in Opera Minora, Beirut. 1963, 11,34.

(6) Passion, III. 10.

(7) Passion, I, 21.

(8) Passion. III. 47-48.

* ديوان الحلاج، أعده وقدم له عبده وازن، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٤٠ (الترجمة) .

(9) Ibid. 49-50.

(10) Passion I, 16.

(11) Ibid, 31.

(12) Ibid, 19.

(13) Essai sur les origines du lexique techique de la mystique musulmane, Paris, 19 93, 18.

(14) Passion. I. 24.

(15) Passion,II, 59.

(16) Passion, II, 64.

(17) Ibid, 64

(18) Passion, III, 214.

(19) Ibid, II.

(20) Passion, I, 28.

(21) Ibid, 21.

(22) Passion, II, 46.

(23) Passion, II, 46.

(24) Ibid, 65.

(٢٥) الفتوحات المكية، القاهرة، ١٣٢٩، الجزء الرابع، ص ٣٣٢

(26) Passion, II, 414, note 3

(27) Ibid, 66, - 68.

(28) Ibid, 52,251.

(٢٩) إحياء علوم الدين، القاهرة، بدون تاريخ، ومشكاة الأنوار، ضمن « الجواهر » الغزالي، القاهرة، ١٣٤٣ ، ١٩٢٤.

(30) Passion, II, 100-101.

(31) Ibid,

ذكر ما سينيون ذلك في :

Massignon: Recueil de Textes inédits, concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1929, P, 30 (المترجمة)

(٣٢) المشكاة، ص ١١٤

(٣٣) الإحياء، ص ٢٤٨٦، ٢٤٨٧، -٢٤٩٠

(٣٤) المرجع السابق نفسه ، ٢٤٨٦، ٢٤٨٩

(٣٥) المشكاة، ص ١١١ – ١١٢

(٣٦) الإملاء « ضمن الإحياء، الجزء الرابع، ص ٣٢٠٨

(٣٧) طبعة الخليفة، بيروت، ١٩٥٩ ، ٥٦

(38) Passion, III,8

(39) Passion, I, 25.

(40) Op. Cit. 235.

(41) Passion, I, 30

(42) Ibid, 30

(43) Waardenburg, Op. Cit, 257.

(44) Ibid, 284.

(45) Passion, I, 31-33.

(46) Waardenburg, Op. Cit., 313

(47) Passion, I,21.

(48) Ibid, 26-28.

ماسينيون ومفهوم الحب الذاتى الحلاجى

فى التصوف الفارسى : دراسة نقدية (*)

نصر الله بورجفادى

اعتاد علماء الإسلاميات - والمتخصصون خاصة منهم فى التصوف - الربط بين اسم العالم الفرنسى لويس ماسينيون واسم الشهيد الصوفى الشهير الحسن ابن منصور الحلاج . ويرجع ذلك - بلا جدال - إلى الأبحاث التى قام بها ماسينيون طوال ما يقرب من نصف قرن عن حياة الحلاج وأعماله وتأثيره على التصوف المتأخر . استطاع ماسينيون - وقد أسرته شخصية وأفكار هذا المتصوف المسلم - أن يستخلص حقيقة الحلاج التاريخية من أسطورته ، وأن ينشر أعماله لأول مرة ، وهو إسهام مهم خاصة أن ماسينيون لم يعوّل فى عمله على ما هو منشور فحسب ، بل عول خاصة على مخطوطات متناثرة فى أنحاء العالم.

عاش الحلاج تاريخيًا فى المدة التى تعد العصر الذهبى للتصوف ، ولعبت أفكاره - مثلها مثل أفكار معاصريه سهل التسترى والجنيد وأبى الحسين النورى والشبلى - دورًا كبيرًا فى تكوين التصوف باعتباره أهم حركات الإسلام الروحية، وبالرغم من أنه ولد فى بيضاء بفارس وفق ما يذكره ماسينيون "فأصوله على الأرجح إيرانية لا عربية" (١) ، فقد كتب أعماله - شأنه شأن كافة معاصريه - بالعربية ، ولم يحل هذا دون تأثيرها فى الكتاب والشعراء الفرس فى القرون اللاحقة ، لقد ترجمت بالفعل بعض نصوص الحلاج إلى الفارسية بدء من القرن السادس الهجَرى أو الثانى عشر الميلادى على يد مؤلف صوفى آخر من فارس هو روزبهان البقلى الشيرازى (٥٢٢ هـ - ٦٠٦

(*) مترجم عن الفرنسية .

هـ / ١٢٠٩ م - ١٢٨٢ م) وحقيقة الأمر أن بعض أجزاء كتاب الطواسين للحلاج لم تحفظ إلا بفضل هذه الترجمة ، ولولاها لما استطاع ماسينيون إعادة تكوين هذا المصدر الثمين ولما نشره . (٢) ، وترجم روزبهان أقوالاً أخرى للحلاج فى كتابه " شرح الشطحيات " : ذلك النص الذى درسه ماسينيون قبل أن ينشره العالم الفرنسى الشهير Henry Corbin " هنرى كوربان "(٣)

إن أعمال روزبهان تظهر تأثير أفكار الحلاج على التصوف فى فارس، وخاصة فى شيراز ، إلا أن هذه الأفكار أثرت أكثر ما أثرت فى خرسان . إن بعض الصوفية وصفوا فيها - فى القرن الخامس الهجرى / العاشر الميلادى - الحلاج ، بل ذهبوا أحيانا إلى حد الإعجاب به . إلا أن ثمة رجلاً تأثر بشكل خاص بأفكاره ويمكن اعتباره مؤسسا لمدرسة حلاجية جديدة فى فرسان هو أحمد الغزالى (المتوفى عام ٥٢٠ هـ / ١١٢٦م) وهو الأخ الأصغر لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى الشهير (المتوفى ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م) .

كان أحمد الغزالى يكتب مثل أخيه بالعربية والفارسية معًا . نظم شعرا كله صوفى بهاتين اللغتين ، وضمت بعض رباعيته التى كتبها بالفارسية فى أعماله التى كتبها بهذه اللغة ، وخاصة فى " السوانح " عمله الرئيسى (٤) ، الذى يعالج فيه نظرية فى الحب الصوفى مأخوذ بعضها عن الحلاج .

وبالرغم من أن أحمد الغزالى لا يذكر اسم الحلاج فى " السوانح " فهو كثير الذكر لبعض أقواله ، ومن بينها هذه العبارة الشهيرة بجرأتها : " أنا الحق " ، وليس فى نيتى هنا الحديث عن التنويهات عن الحلاج التى جاءت فى أعمال الغزالى ، لأنه سبق لى القيام بذلك فى موضع آخر. (٥) إنما ما سأفعله هو بيان ما يدين به الغزالى للحلاج فيما يخص فكرته المحورية عن الحب ، وهى تلك الفكرة التى يسميها ماسينيون " مفهوم العشق الذاتى " .

درس ماسينيون فى مقال نشر فى ١٩٥٠ ، ثم أعيد نشره فيما بعد فى ١٩٦٩ فى " الأعمال الصغرى " (II, 226 - 53) Opéra Minora ومعنون بـ " تداخلات فلسفية وينوغ ميتافيزيقى فى تصوف الحلاج : مفهوم الحب الذاتى " ، درس مفهومًا

ميتافيزيقياً شديد الأهمية فى تصوف الحلاج أو الإيروس الذاتى نظر للحب على أنه إحدى الصفات الإلهية ، وبما أن ثمة تماماً بين كل الصفات والذات الإلهية ، فإن الحب يقال عنه إنه يماثل الذات ، ومن هنا تسميته بالعشق الذاتى ، يظهر المفهوم فى بعض شذرات الحلاج التى ضمها الديلمى فى كتابه " كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف"

كان الديلمى – وهو مؤلف صوفى آخر – تلميذاً للشيخ ابن خفيف (٢٢٩ – ٣٧٢ هـ /٨٨٢ – ٩٨٢ م) وكان هذا الأخير قد التقى بالحلاج وتعاطف معه ، وموضوع كتاب الديلمى هو الحب والعشق ، و بالرغم من أن اهتمامه ينصب خاصة على الحب الصوفى إلا أنه نظر له أيضاً من زوايا أخرى ، هى زوايا المتكلمين والفلاسفة والأطباء . وكثيراً ما يذكر الديلمى الحلاج بصدد هذا الموضوع ، وبالفعل لقد استمر مفهوم الحلاج عن الحب فى التراث الصوفى الشيرازى حتى روزبهان بواسطة كتاب الديلمى . (٦)

نشر عالم فرنسى آخر هو Jean-Claude Vadet "جان كلود فاديه " فى عام ١٩٦٢ " كتاب العطف " الذى سنذكره هنا ، ثم ترجمه إلى الفرنسية عام ١٩٨٠ ، وبالرغم من أن دراسات ماسينيون عن هذا الكتاب ، وخاصة ترجمته لشذرات الحلاج التى يحتويها سبقت أعمال فاديه ، فإننى سأرجع لهذه الترجمة الأخيرة لاعتمادها على نص حققه المترجم نفسه.

لقد عبر عن مفهوم العشق الذاتى الحلاجى فى شذرتين طويلتين جاء فيهما أن الحب هو صفة من صفات الله ، وهو يوجد فى ذاته قبل خلق العالم ، وتبدأ الشذرة الأولى هكذا : قال الحسن بن منصور : الحق فيما لا يزل واحد نفسه بنفسه ولا شىء مذكور ، حتى أظهر الأشخاص والصور والأرواح والعلم والمعرفة فوقعت المخاطبة على ملك ومالك ومملوك ، وعرف الفاعل والفعل والمفعول ، فكان ناظراً إلى نفسه فى أزله بنفسه فى الجميع ولا ظهور.

وجميع ما يعرف من : العلم ، والقدرة ، والمحبة، والعشق، والحكمة، والعظمة، والجمال ، والجلال وسائر ما يوصف به تعالى من : الرأفة، والرحمة، والقدس، والأرواح وسائر الصفات صورة فى ذاته هى ذاته (٧) .

وفى شذرة أخرى يدخل الحلاج المجاز نار الحب الذى سيشيع فيما بعد عند الكتاب والشعراء ، بمن فيهم أحمد الغزالى . وأطلق على الحب العشق اسم النار الأبدية متعددة الألوان التى فى صفات مختلفة ، وتتضمن هذه الشذرة بعض أبيات الحلاج وأولها البيت التالى :

العشق في أزل الأزل من قدم فيه به منه يبدو فيه إبداءً (٨)

وبعد أن ذكر هذه القصيدة واصل الديلمى شرحه لأصالة الحلاج بقوله إن مفهوم الحب الحلاجى يختلف عن المفاهيم الأخرى من حيث إنه أول من اعتبر الحب صفة إلهية مطابقة للذات ، بينما رجعت المفاهيم الأخرى إلى اتحاد العاشق بالمعشوق ، الذى تبلغه أعلى درجات الحب ، أى عندما يكون المحب قد فنى فى المحبوب :

" إن أصالته تتمثل فى أنه اعتبر الحب صفة للذات سواء فى المطلق أو فى أماكن أعياد الغطاس .

ولقد رأى (الحب) علماء آخرون فى حب المحب والمحبوب الذى يطرأ على ذروه هذا الشعور، عندما يفنى المحب كلية فى المحبوب " (٩) .

إن ما يذكره الديلمى هنا لهو شديد الأهمية ، ومع ذلك فقد احتفظ العديد من الصوفية ومن بينهم الديلمى نفسه و روزبهان من بعد الحلاج بمفهوم عشق الذات . ويبدو أنه كان ثمة تراث لهذا الاعتقاد فى شيراز ، تماماً كما وجد – فيما يبدو – تراث آخر له فى خرسان ، وهو ذلك التراث الذى أنكب عليه ماسينيون بشكل خاص ؛ إذ يذكر عدداً من الأسماء التى ارتبطت به .

ويلاحظ ماسينيون أن الاعتقاد بعشق الذات ليس حكراً على بعض الصوفية ، وإنما هو قد اختص به أيضاً بعض الفلاسفة ، فهو بالفعل يرجع لأفلوطين وإلى فلاسفة أفلاطونيين محدثين آخرين (١٠) ، كما استطاع الحلاج نفسه أن يعرف هذا الاعتقاد عبر تراث الأفلاطونية المحدثة فى الإسلام ، وعلى حسب معرفتنا فإن أول من عبر من الفلاسفة عن هذه الفكرة فى أعماله كان أبو نصر الفارابى (المتوفى فى ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) والذى أفلت من انتباه ماسينيون ، لقد ناقش الفارابى هذه الفكرة فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضله " وفى " السياسة المدنية "، كتب يقول فى الآراء :

" فإنه بين أن الأول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب بها عشقًا وحبًا وإعجابًا نسبته إلى عشقنا نحن لما نلتذه من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة ذاته هو وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذى نعجب به من أنفسنا ، والمحب منه هو المحبوب بعينه والمعجِب منه هو المعجَب منه والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال ، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة ، لكن للعاشق منا قوة أخرى ، وتلك ليست المعشوق فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق والمحب منه هو المحبوب ، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول ، أحبه غيره أم لم يحبه، عشق غيره أم لم يعشقه " (١١)

الصفات الإلهية المماثلة للذات . وفى رسالته " فى العشق " يذهب ، فى عرض حديثه عن الله (أو المطلق) من حيث هو خير ، إلى أن الله يحب ذاته ، وبالتالى فهو العاشق والمعشوق:

"والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر فى الدهر ، فإذا عشقه له أكمل عشق وأوفاه ، وإذا الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات فى الذات ، فإن العشق هو صريح الذات والوجود أعنى فى الخير " (١٢) .

يتفق مفهوم ابن سينا لعشق الذات مع مفهوم الحلاج ، ويمكن الظن أن ابن سينا حتى وإن لم يذكر مصادره قد استعار مفهومه من السابقين عليه فى التراث الفلسفى ، أما ماسينيون فيبدو أنه يعتقد أن هذا المفهوم ينتمى للتراث الصوفى (١٣)، فهو يذكر فى هذا المقام الصوفى أبا سعيد أبا الخير الذى يعتقد أنه كان يتبادل الرسائل مع ابن سينا ، غير أنه ليس ثمة يقين تاريخى يؤكد حقيقة هذه المراسلة ، تمامًا كما أنه ليس ثمة يقين يؤكد حقيقة لقاء ابن سينا بأبى سعيد أبى الخير ، بل أكثر من هذا يبدو أن لا أبا الخير ولا معاصره أبا القاسم كركانى ،-وهو صوفى آخر ذكره ماسينيون (تحت اسم مغلوط هو اسم الجرجانى) – قد عرفا مفهوم الحلاج عن العشق الذاتى .

وبالفعل فإن صوفى خرسان الوحيد الذى عبر فى عصر ابن سينا عن وجهة نظر قريبة نسبيًا من وجهة نظر الحلاج كان أبو الحسن الخرقانى (٣٧٥– ٤٢٥ هـ / ١٠٣٣م) (١٤) لم يخلف خرقانى الحمار والأمى تمامًا لا كتب ولا رسائل وإن

احتفظت بطون أعمال الكتاب أو أعمال كتاب السير المتأخرين وخاصة "تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطار ، بكم هائل من أقواله . وفي أحد أقواله يذكر خرقانى مجازياً العشق وكأنه قطرة فى محيط الأبدي أو بعبارة أخرى فى الذات الإلهية . ومع ذلك فابن سينا لا يمكن أن يكون قد استعار مفهومه عن العشق الذاتى ، الذى عبر عنه بأسلوب فلسفى دقيق ، من هذا القول أو من غيره : إذا كنا نجد هذا المفهوم بصورته نفسها فى أعمال فلاسفة أمثال الفارابى فلمِ الذهاب بعيداً للبحث عن أى تأثير آخر ؟.

ولنعد إلى امتداد الحلاج الرئيسى فى خرسان ألا وهو أحمد الغزالى ، الذى لعب تأمله لمفهوم الحب الذاتى الحلاجى دوراً مهمًا جداً فى إحياء هذه الفكرة فى التصوف الفارسى ، لم يكن ماسينيون قد قرأ أيا من أعماله ، وإن كان أطلع على " لوائح " حميد الدين النجورى (المتوفى ٦٤٢هـ / ١٢٤٤ م) ، وظن أن هذا النص هو "السوانح" ، ولحسن الحظ فقد كرر مؤلف " اللوائح " ما كتبه الغزالى فى هذا الموضوع حرفيًا ، ويمكننا القول إن هذا هوما جعل ماسينيون يتبين فكر الغزالى .

و " السوانح " كتاب صوفى كتب بأسلوب شعرى عبر فيه الغزالى عن نفسه بالمجازات خاصة ، ومن بين تلك المجازات التى يستخدمها لدلالة على الحب مجاز الطير، خاصة عندما يذكر ما يسميه برحلة الحب أى الهبوط من الذات إلى عالم الخلق، كتب الآتى : " إن الحب هو طير مجال الأزل ، جاء إلى العالم الرومانى كما يجئ مرتحل وجهته هى عالم الأبد " (١٥) .

هنا فسرت الطبيعة المتعالية للحب ، نبه الغزالى فى فصل آخر بواسطة المجاز نفسه وبمجازات أخرى عديدة ، نبه لوحده العاشق والعشق و المعشوق فى ذات واحدة.

إنه طيره هو وعشه هو ، وذاته هو وصفته هو ، هو ريشه هو وجناحه هو ، هو فى الوقت نفسه الهواء والطيران والصياد والفريسة ، هو الوجهة ومن يريد بلوغها ، هو الذى يبحث والذى يبحث عنه ، هو أوله هو ونهايته هو ، هو كينونته هو وذاته هو ، هو سيفه هو وغمده ، هو فى آن واحد البستان والشجرة ، الغصن والثمرة ، هو الطير وهو العش(١٦) .

ويتكرر هذا النص فى كتابات العديد من الصوفية الهنود المنتمين لطائفة شيشتى ، وهو يتكرر بداية وخاصة فى " اللوائح " الذى أشرت إليه من قبل ، ولكنه يتكرر أيضاً عند سيد . م جيسودراز (المتوفى فى ٨٢٥ هـ / ١٤٢٢ م) الذى كرس فصلاً (سمر ٧٣) من " أسمار الأسرار " لفكرة عشق الذات مستخدماً مثل الغزالى مجاز الطير نفسه الذى استند إليه الغزالى (١٧) . ومن جهة أخرى فقد أثرى هذا الفصل من الأسمار بشرح لابن جيسودراز نفسه ألا وهو سيد أكبر الحسينى . (١٨)

وفى إيران تبنى فخر الدين العراقى (٦١٠ - ٦٨٨ هـ / ١٢١٣ - ١٢٨٩ م) بالذات فكرة الغزالى عن عشق الذات . ولا يشير ماسينيون لهذا المؤلف ، وينتقل مباشرة من الغزالى إلى عين القضاة الهمزانى (المتوفى فى ٥٢٥ هـ / ١١٣١ م) ثم إلى الأمير التيمورى حسين بيقرة (المتوفى فى ٢١٩ هـ) قد ظنه مؤلف " مجالس العشاق " ، ولا يبدو لى مع ذلك أن عين القضاة بالرغم من كونه تلميذاً للغزالى ، فقد اتبع أستاذه فى طريق العشق الذاتى ، ولم يعالج عين القضاة ، حسب علمى - هذه الفكرة فى أى من أعماله التى خلفها لنا ، سواء أكانت بالعربية أم بالفارسية ، وربما لم يقرأ أبداً " السوانح " ، والعراقى فى حقيقة الأمر هو أول من قرأ بعناية هذا الكتاب وأول من حاول تجاوزه .

وفيما يتعلق بالسؤال عن عدم ذكر ماسينيون للعراقى ، قد تكون الإجابة بأنه لاهتمامه بتاريخ فكرة العشق الذاتى فى خرسان ، لم يكن له أن يتكلم عن العراقى الهمزانى الأصل . ولا أعتقد أن الأمر كان على هذا النحو : لقد ذكر ماسينيون بالفعل عين القضاة الذى لم يكن أيضاً من خرسان . وأظن بالفعل أن ماسينيون فعل ذلك خاصة لأن العراقى كان تلميذاً لصدر الدين القونوى ، أى أنه كان ينتمى لهذا المدرسة ابن عربى ، لقد آمن القونوى وأتباعه بالقطع بفكرة الحب الذاتى أو العشق الذاتى التى يبدو أنها كانت بالفعل من إبداعهم ، على الرغم من استخدامهم لمعجمهم الاصطلاحى الخاص للتعبير عنها ، بل هم يفعلون ما هو أكثر من ذلك عندما يعبرون عن فكرة وحدة الحب والمحب والمحبوب بمصطلحات مفهومهم الفلسفى عن " وحدة الوجود " .

تأثر العراقى بعمق - فضلاً عن تأثره بالقونوى وكان أستاذه - بالكتاب والشعراء الصوفية وعلى رأسهم أحمد الغزالى . لقد استلهم " السوانح " وهو يكتب " اللمعات " ، وأخذ عن الغزالى العديد من الأفكار ومن بينها فكرة الحب الذاتى التى تظهر فى

العقل الأول (لمعه) الذى يبدأ بعبارة مأخوذة عن " السوانح " للتعبير عن وحدة الحب والمحب والمحبوب . كتب الغزالى يقول إن العاشق والمعشوق كلاهما يصدران عن العشق . وبعد هذا التنويه واصل العراقى كلامه مقدماً تفسيره الخاص ؛ بحيث يمكننا القول إن " اللمعة " الأولى كلها ما هى إلا تفسير لعبارة الغزالى .

والخلاصة ، فبالرغم من كون العراقى تلميذاً للقونوى فقد بدأ فى " اللمعات " بل وحتى فى " الديوان " وكأنه قد وقع تحت تأثير التراث الصوفي الخرساني ، وعلى وجه الخصوص تأثير كل من الغزالى والعطار ، وفيما يتعلق بمفهومه عن العشق الذاتى ، فهو قريب من مفهوم الغزالى ، ولم يتحقق تأويل كلام العراقى عن العشق تأويلاً يتفق ومدرسة ابن عربى إلا فى شرح عبد الرحمن جامى الشهير للمعات "أشعات اللمعات" .

وأخيراً لقد أهمل ماسينيون تماماً وجهاً آخر لتطور فكرة العشق الذاتى عند الحلاجية الجديدة ، ذلك الوجه الذى يظهر فى الأدب الصوفي الفارسي وخاصة فى الشعر . ولقد سبق لنا أن رأينا أن أحمد الغزالي كان أيضاً شاعراً ، وأن كتابه "السوانح" قد كتب بأسلوب شاعرى وهو يحتوى على العديد من الأبيات ، وعلى أثره استقبلت أفكاره عن الحب وخاصة أفكاره عن العشق الذاتى وعن العشق الأزلى أحسن استقبال من قبل الشعراء ، وبهذا الصدد يذكر النجورى فى كتابه " اللوائح " بيتًا للشاعر الأصفهانى شرف الدين (من شفارفا فى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى) ، ومن خرسان لابد لنا من ذكر فريد الدين العطار الذى عبر عن تلك الفكرة فى العديد من قصائد ديوانه : وهكذا كتب يقول مكرراً مجاز الطير الذى سبق للغزالى استخدامه :

إن العشق حلية جاءت من منجم مختلف

هو طير جاء من عش مختلف (١٩)

وختاماً أود ذكر بيت شهير جداً لحافظ يتحدث فيه عن الفكرة الأفلاطونية المحدثة و الحلاجية الجديدة للعشق الذاتى ، من غير ذكر اسمها صراحة .

فيما قبل الأبدية ظهر جمالك

ثم ظهر الحب على المسرح وأحتوق العالم كله .

الهوامش

(1) La passion de Hallâj, Paris, 1975 .t.1,P.94.

(٢) فيما يتعلق بهذه الترجمة انظر نشرة ماسينيون لكتاب الطوسين / باريس ١٩١٣.

(3) Ruzbehan Baqli Shirazi, Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathiyat). Texte Persan publié avec une introduction en Français et un index par Henry Corbin, Téhéran - Paris,1996.

(٤) هو يختلف في هذا عن أخيه الذي كانت أعماله الرئيسية بالعربية

(5) N. Pourjavady "Hallâj dans les Sawanih d'Ahmad Ghazali", Luqman XIV,2 / pp.7-17.

(6) Voir Masataka takeshila "Continuity and Change in the tradition of Shirazi Love Mysticism", Orient, XX III (1987), PP. 113-131.

(٧) أبو الحسن علي بن محمد الديلمي ، كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ، حققه وقدمه ج.ك. فاديه ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٦.

(٨) المصدر السابق نفسه ، ص ٤٤ .

(٩) المصدر السابق نفسه ، ص ٤٤ .

(10) CF. Richard Walzer, Al Farabi on the perfect state, Oxford, 1985, P.352

(١١) أبو نصر الفارابي : كتاب أراء أهل المدينة (الفاضلة) ترجمة إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه يوسف كرم و. ج . شلالا ، و أ . جوسن ، بيروت والقاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٣

(12) Ibn Sina "Traité sur l'amour", dans traités mystiques d'Abou Ali al-Hossain b. Abdalah b. Sina ou d'Avicenne, trad par M.A.F. Meheren, leyde,1894,p.3.

(١٣) بل كان ماسينيون يعتقد أن استخدام ابن سينا لكلمة عشق بدلاً من كلمة حب يدل على تأثير حلاجي ، انظر في هذا الشأن Opera Minora.II، وهنا أيضًا ليس هذا صحيحًا فقد استخدمت كلمة العشق من قبل الفلاسفة السابقين بزمن على ابن سينا.

(14) Cf. Abul- Hassan Kharaqani Paroles d'un soufi .présent., trad. et notes par Christiane Tortel, Paris 1998 .

(15) Ahmad Ghazali Šawanih (en persan), ed.N. PourJavady, Téhéran 1359 (1980), p. 12.

(16)Ibid., p.13

(١٧) فيما يتعلق " بأسماء الأسرار " انظر سيد شاه خسرو الحسيني ، سيد محمد الحسيني جيسودراز ، دلهي ١٩٣٨ ، في ٢١ ,٢٣

(١٨) تبصرة الاصطلاحات الصوفية، حيدر آباد ١٩٨٩ ، ص ١٩ – ٢٠

(19) Farid ud-dîn Attar, Divan, éd.T. Tafazzoli, édition, Téhéran, 1362 (1983) p. 64.

المحور الرابع

الصوفية فى الوقت الحاضر

- دومنيك بوريل:

من تصوف لآخر : لويس ماسينيون وجرشوم شوليم

- جاد حاتم :

الأساس الفلسفى والمسيحى للبدلية عند ماسينيون

من تصوف لآخر: لويس ماسينيون ، وجرشوم شوليم (*)

دومنيك بوريل

يلمع اسم وأعمال كل من لويس ماسينيون "وجرشوم شوليم" Gershom Sholem منذ زمن طويل في سماء علوم الدين، ركز كل منهما بالرغم من كونه صاحب مجموعة مدهشة من المقالات والأعمال على شخصية غريبة، مركبة، مجهولة من قبل وصارت معروفة اليوم بفضل جهود كل منهما خاصة: الحلاج و "ساباتاي تسيفي" Sabbatei Tsevi.

وإذا ما قرأهما المرء معًا لا يسعه إلا أن يدهش لسلسلة التشابهات والاختلافات التي هي موضوع هذا العرض الصغير. سنحدد أولاً مسيرة حياة كل منهما ثم علاقته بالعلم الألماني لنقارن بعد ذلك تعريف كل منهما للتصوف بتعريف الآخر، وأخيرًا نظرًا لأن هذين المؤلفين كانا ملتزمين للغاية في زمنهما المفعم بالانقلابات سنقارب بينهما بصدد مسألة مازالت إلى اليوم لها عصريتها الخارقة، ألا وهي مسألة فلسطين . لنعود لجانب مازال مجهولاً إلى حد كبير عند ماسينيون إلى اليوم: علاقاته بـ Birth Shalom "التضامن من أجل السلام".

كيف نقارب بين الأستاذ المتزمت و "الشيخ المدهش" المشرق؟ ، ما العلاقة بين هذا المسيحي، المناضل من أجل القضية العربية، وذلك المؤمن بالصهيونية والذي جاء لفلسطين منذ عام ١٩٢٣؟ لأحدهما حضور طاغ في كل ما يدرسه، والآخر ينسحب منه دائمًا بقدر الإمكان، نثر ماسينيون يسحر، ونثر شوليم يدفع لليأس، المشاركة المتغلغلة

(*) مترجم عن الفرنسية .

فى جانب، والمسافة النقدية فى جانب آخر. ومع ذلك فالنقاط المشتركة بينهما عديدة: كلاهما أتى من بعيد، من بعيد جداً، من عالم يخلو من "الله"، عالم أوروبا الوضعية فى نهاية القرن التاسع عشر، ولم يكن ثمة ما يؤهلهما لاختيار هذا العقل العلمى، فالمسافة بين "نوجانت" Nogent وبغداد تساوى تماماً المسافة بين برلين والقدس، لقد أعادا خلق هذا الحقل العلمي إلى حد كبير، عثرا عليه، وردا إليه الاعتبار، ومهداه وحددا معالمه وجعلاه ليس فحسب فى قلب عملهما، إنما جعلاه كذلك فى قلب تصورهما للتاريخ الدينى بل التاريخ الثقافى. وسأبدأ بذكر تنويه لـ François Nourrissier "فرانسوا نورسييه" الذى كان ماسينيون قد كتب تصديراً لكتابه "الإنسان المهان" الصادر فى ١٩٥٠ : أخذ (لويس ماسينيون) يحدثنى فى يوم آخر عن التصوف اليهودى، وعن كبار الصوفية اليهود. كان يعرف تماماً كل شيء عنهم، وكنت أتابعه بصعوبة، ولم يتوقف عن القول: "هذا ما أحترمه، هذا ما أحبه، وليس هذا التظاهر الحربى والسياسى القمىء الذى تمثله دولة إسرائيل إلخ..."، وجعلنى أقرأ فى كتاب أتى به من مكتبته وقال لى عنه : "إذا قرأت هذا وتأملته، ستدرك ما أريد قوله كما ستدرك أعماق فكرى"، كان كتاباً لجرشوم شولم Major Trends in Jewish Mysticism "الاتجاهات الرئيسية للتصوف اليهودى" ، وأعاد علىّ قوله: "اقرأ هذا وتأمله وستدرك موقفى، ولم لا أستطيع تأييدهم فى هذه المعركة ، أى لم لا أستطيع مشاركتهم معركتهم" ، ويعلق "فرانسوا نوريسييه" على هذا بأنه كان – فيما يبدو – معادياً للصهيونية باسم التصوف اليهودى، أى باسم العلاقات التى يمكن لهذا الأخير إقامتها منها مع صوفية الإسلام. كان الصراع عنده صراعاً على مستوى مختلف تماماً (١).

وبما أن سيرة ماسينيون معروفة تماماً، فإنى سأذكر باختصار سيرة "شوليم": ولد فى برلين فى ١٨٩٧ ، فى عائلة وبيئة شديدة الاندماج فى المجتمع الذى تعيش فيه، وصفها فى سيرته الذاتية الرائعة De Berlin à Jérusalem "من برلين للقدس" التى صدرت آخر ترجماتها قبل وفاته مباشرة (١٩٨٢)، وبعد دراسة قصيرة للرياضيات تحول لدراسة الفلسفة والاستشراق والدراسات اليهودية. واكتشف حينذاك إهمال التأريخ الرسمى التام للتصوف بشكل عام ، وبالكبالا بشكل خاص. لقد قضى حياته فى إحياء هذا المجال، وفى تحديد خريطته، وفى البحث عن نصوصه، وهى فى أغلب

الأحيان شديدة التعقيد، وفى تحقيقها وفى نشرها وفى ترجمتها. انفصل عن بيئته ليصبح عضواً نشطاً فى حركات الشباب الصهيونى، ناقش رسالته للدكتوراه عن "سفر الاختبار" فى ميونخ عام ١٩٢٢، ثم غادر أوروبا بعد ذلك إلى فلسطين فى نهاية عام ١٩٢٣ ، ساهم وهو مساعد فى مكتبة القدس القومية فى إنشاء الجامعة العبرية (١٩٢٥) ليصعد بعد ذلك بسرعة كل الدرجات العلمية حتى وصل إلى رئاسة الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والإنسانيات، والتى نذكر أن ثمة فرعًا لها فى القاهرة منذ أربع سنوات ، درس طوال حياته التصوف اليهودى وناضل مبكراً من أجل التفاهم مع العرب ومن أجل إيجاد دولة قومية ثنائية، وعند وفاته فى عام ١٩٨٢ كان هذا العالم الكبير قد صار واحداً من ضمائر إسرائيل : إذ إنه لم يكن يحرم نفسه – مثل ماسينيون – من الخوض فى وسائل الإعلام فى القضايا السياسية المهمة.

وما زال من الصعب إلى الآن القول على وجه الدقة إذا ما كان الرجلان قد التقيا؛ فلا توجد أية رسالة من أحدهما للآخر فى أوراقهما، وذلك حسب علمنا؛ إذ إننا لا نملك بعد ثبتا برسائل ماسينيون، وتحتوى مكتبة شوليم على مستلات لماسينيون أحدهما مهداة إلى Moritz Sobernheim "مورتيز سوبرنهايم"، ومما لا شك فيه أن علينا توجيه البحث إلى لقاءات Eranos "إيرانوس" بما أن الجزء الرابع والعشرين لسنة ١٩٥٥ والمخصص لـ "الإنسان والتعاطف مع كل الأشياء" يحتوى على محاضرتين متعاقبتين لكل من "شوليم" وماسينيون(٢)، كان لقاء "إيرانوس" فى Ascona "آسكونا" من ٢٤ أغسطس إلى الأول من سبتمبر ١٩٥٥: إلا أن الثبت البيوغرافى الثمين فى كتاب Pierre Rocalve "بيير روكالف" يثبته على أنه كان فى ٣ أغسطس فى Calvi " كالفى". هل سافر ماسينيون إلى كالفى ذهابًا وإيابًا؟ هل بعث بكلمته إليها؟ لم يتردد "شوليم" على هذه الحلقة إلا بدءً من عام ١٩٤٧، فهل فعل ماسينيون ذلك قبل الحرب؟ مازلنا لا نستطيع بعد غلق هذا الملف.

وكالمعتاد لابد من البدء "بالعلم" الألمانى Wissenchaft الذى نهل كل منهما منه، وكثيراً ما ذكر ماسينيون Ignaz Goldziher "إينياس جولدزيهر" العظيم الذى توفى فى ١٩٢١، وكان أول أوروبى يحصل على حق ارتداء القفطان الذى يرتديه طالب الأزهر الذى أمضى فيه شتاء ١٨٧٣ – ١٨٧٤، والذى نقلت مكتبته القدس .

ونحن نعرف بقدر أقل Carl Heinrich Becker "كارل هينريش بيكر" ، الذى أريد أن أقول عنه بضع كلمات وأن أقدم عنه بعض الوثائق غير المنشورة : ولد فى أمستردام فى ١٨٧٦، وناقش رسالتيه فى ١٨٩٩ و ١٩٠١ فى هايدلبرج، حيث قام بالتدريس حتى سفره إلى "معهد الاستعمار" Kolonialinstitut فى هامبورج فى ١٩٠٨ انطلق هو أيضًا من دراسة لغة الإسلام، وخصص دراسة لأحد مخطوطات ابن الجوزى ؛ مما أتاح له تقديم رؤية للأمبراطورية العربية فى المدة ما بين موت النبى محمد وقيام الخلافة فى بغداد بين ٦٣٢، و ٧٤٩ هـ، وتناولت رسالته الثانية تاريخ مصر الإسلامية، وعلى أثر ذلك أسس مجلة Der Islam " الإسلام" التى نعرفها جميعاً (فى ١٩١٠). كان "جولدزيهر" قد كتب له من ناحية أخرى: "آمل أن تكون مجلتك شيئًا آخر غير Revue du Monde Musulma "مجلة عالم الإسلام" السيئة بسبب تحكم الأهواء فيها"، وبالقطع ستمدنا الاستفاضة فى المقارنة بين تقليد الدراسات الإسلامية بالكثير من المعلومات، إلا أن هذا الأمر مما لا يمكننا القيام به فى هذا المقام، ورد عليه "بيكر" فى ١٣ ديسمبر ١٩٠٩ قائلاً: جريدتى لابد لها أن تكون شيئًا مختلفًا عن "مجلة عالم الإسلام" ، مرحليا آمل أن آتى فيها بالعلم وأترك طواعية جمع المادة "للمجلة" وعندما أصبح أستاذاً فى بون فى ١٩١٣ ، انضم للإدارة العلمية العليا لمدة أربعة عشر عاماً، وعين عدة مرات وزيراً للدولة ووزيراً للبحث العلمى وللفنون والتربية الشعبية حتى عام ١٩٣٠ وهو العام الذى سيحصل فيه على كرسى الأستاذية فى جامعة برلين قبل وفاته المفاجئة فى ١٠ فبراير ١٩٣٣ ، لقد عرض Jean Jacques Waardenburg "جان – جاك واردنبورج" بشكل جيد للغاية رهانات عمله، مبينًا كيف ظل لكونه تلميذاً وفيًا "لجولدزيهر" ، مؤرخًا، وإن كان قد أراد من جهة أخرى تجاوز البحوث الفيلولوجية أو اللاهوتية بالانفتاح على المشكلات العصرية. ومن جهة أخرى كان موضوع إجازته هو وضع المرأة فى الإسلام، وانتقل بسرعة من علم البرديات إلى تاريخ الأديان، ومنه إلى علم الاجتماع العام، ثم إلى "تاريخ الثقافة" (الفكر) Geistegechichte بحيث تقاسم مع ماسينيون الرغبة فى تحقيق انفتاح الدراسات الإسلامية. لقد عرف "جولدزيهر" كل منهما بالآخر فى مؤتمر الاستشراق فى أثينا عام ١٩١٢، ويضيف ماسينيون "نشأت صداقتنا على الفور بين Eleusis "إيليزوس" و Acropole "أكربول" ، ولم يكن

قوامها دقائق المنهج فحسب (دراستنا للعمران الإسلامي، درس أحدنا فاس ودرس الآخر القاهرة، ودراسات عن تطور العقائد Verinnerlichung "تطوراً داخلياً" كما كان يقول "جولدزيهر") وإنما كان قوامها كذلك اتجاهات متجاوزة للنزعة الاستعمارية ومتجاوزة للنزاعات "الفستفاليانية"، رغبةً فى التغلب بالصداقة على الصراع العلمانى بين وطنينا" . وفى رسالة بتاريخ ١٠ نوفمبر ١٩١٩ لخليفته فى هامبورج "أدولف تشودى" Rudolf Tschudi ، حدد بيكر كون صداقتهما تجاوزت ما هو تقليدى: "هو بالقطع رجل لطيف بشكل فريد، شديد الذكاء ومتدين تماماً. إن معرفتى به كانت بالنسبة لي تجربة بأكملها " . ويمكننا القول إن ماسينيون قد تأثر تماماً بمبادئ العلم الألمانى فى المرحلة الأولى من حياته، شأنه شأن قله من علماء جيله الفرنسيين، ولكنه اختلف عنه أيضاً وإن ظل ينعم بنوع من الحماية من قبل "جولدزيهر" و "بيكر"، ولقد طلب هذا الأخير من الأول أن يعطيه تلخيصاً لكتاب الطواسين للحلاج (١٩١٣)، لا ليحمى بحثه الصوفي فحسب، بل لأنه لم يرد لأية نقائص – مما يستحيل تجنبه فى عمل من هذا النوع – أن تمحى قيمة هذا العمل الكبير، ولا يمكنتى هنا تفصيل كل ثراء مراسلة كنت أتمنى نشرها، ومنذ عهد قريب نشرت رسائله لـ Martin Hartmanm "مارتن هارتمان"، إن نهاية ما كتبه عن "بيكر" مما يتيح لي العودة من جديد لموضوعي:

«(بفضل بيكر) استطعت إدراك كل ما قدمه الفكر الألمانى الحقيقى لهؤلاء الـ Fuo-ruscitl "المهاجرية" الشبان من إسرائيل والذين أحببتهم، لأنه كان قد عهد بهم إلى وكأنهم وديعة مقدسة، بعد أن لم يعد فى مقدوره مساعدتهم وهم "بول كراوس" Paul Kraus، "وشلومو بينس" Shlomo Pines، "ومارتن بليسنر" Martin Plessner» .

كان جزء من العلم الألمانى فى مجال الاستشراق بالفعل ، يهودياً وليس هذا مدعاة لدهشة شديدة، بما أن الشباب اليهودى كانوا يفضلون فى أغلب الأحيان حين سُمح لهم بالالتحاق بالجامعات الألمانية، اختيار موضوعات عن الإسلام على اختيار موضوعات عن المسيحية نظراً لكون الخلافات بين هذين الدينين أقل، ارتبط (ماسينيون) بشدة "بكراوس" الذى اشترك معه فى تحقيق الحلاج.

كتب الأب أندريه دالفرني يقول فى Mémorial Louis Massignon" ذكرى لويس

ماسينيون "وكأنني أرى من جديد الأستاذ "كراوس" عند وصوله لباريس فاراً إليها من الهيتلرية، لا يملك شيئًا، ويائسًا تمامًا بعد أن فقد كل ما كان يمكن أن يعينه فى دراساته عن العلم فى عصر الأفلاطونية الوسطى، ولبضع سنوات سيجد عند آل ماسينيون سنداً ستوقفه الحرب للأسف الشديد"[٣] ، ومن الواضح تمامًا أن علينا مواصلة البحث في ذلك أيضًا.

ولنأت الآن إلى محاولة عقد مقارنة بين المفاهيم مع كل ما تتضمنه من مخاطرة، كان التصوف بالنسبة لماسينيون "تأملاً فكريًا" ، ولنتذكر بأنه ليس ثمة انفصال بين الموقف الصوفى من جهة، والفكر العقلانى من جهة أخرى، كتب فى "بحث فى أصول المعجم التقنى للتصوف المسلم" الصادر فى ١٩٢٤ :

"الإسلام دين عالمى، وهو للناس كافة بفضل تصوفه، فهو عالمى بفضل متصوفيه الرسولية الذين زاروا بلاد الكفار... وكانوا أول من أدرك الفاعلية المعنوية للحنفية، وحقيقة توحيد عقلى وفطرى بالنسبة للناس كافة".

وحدد بدقة تصوره له (للتصوف) فى مقاله الذى كتبه بعد ذلك بوقت طويل "ابن سينا الفيلسوف هل كان أيضًا صوفيًا؟".

انسحبت كلمة "التصوف " على مفاهيم جد مختلفة، خاصة فى زمننا هذا ؛ بحيث بات ضروريًا التذكير باختصار بمعناه الأصلى، هو تجربة اللا متوقع، والذى لا تفسير له، والفريد، والفردى، واللحظى، سواء أكانت سعادة أم عذابًا، تلك التجربة التى لا يسعى إليها، وهى تجربة "ذاتية" بالقطع وإن كان صاحبها يبغى البقاء سلبيًا فى حضن الواقع حتى يتصوره"[٤] ، وليس التصوف عند ماسينيون فيما يعلق Waarden-burg"واردنبورج" دليلاً من أدلة الله بقدر ما هو عمل من أعمال لطفه؛ فالتصوف ليس "عزلة متعالية"، إنما هو يتحقق فى "الرغبة الفائقة للإنسانية فى التضحية من أجل الإخوان، وفى نشوة الاستشهاد المتعالية"... ولكنه بالفعل صالح لأن يكون موضوعًا للعلم وللكتابة عنه، ومن هنا كان جلّ اهتمامه منصبًا على "المعجم" .

"هذا العلم التجريبى، هذا المنهج الاسبطانى يستهدف بحكم تعريفه الحقيقة

للواقعة نفسها، أى أعماق الإنسان، القصد المتوارى وراء نبرة الصوت والابتسامة المتوازية وراء القناع، إنه يبحث عن لطف كله إلهى مختبئ خلف تصرف شخصى" (٥) لقد انتقلنا معه بالفعل من دراسة تطور الإسلام الداخلى عند "جولدزيهر" إلى دراسة نمو التصوف بدءاً من مصدره (القرآن) حتى بلوغه القمة (مع الحلاج)، إلا أن ماسينيون سيجد حقيقة دينية حيث يقف "جولد زيهر" عند حد العلم، وهو لم يتخل أبداً عن التصوف، إذ لا غنى له عن التعاطف؛ حيث يقول فى التنبيه التمهيدى للجزء الثالث من "ولع الحلاج" :

«التزمت فى هذه الدراسة بأكثر أنواع الأمانة الفكرية تسدداً، وتخليت عن أى مفهوم وضعى لا ينتمى صراحة للتجربة الروحية التى أردت تمثلها أو إعادة إنتاجها فى ذاتها، ونقلها إلى الفرنسية» (ص٨) نصوصاً أخرى متعلقة بالمسألة فى كتاب "بيير روكالف Pierre Rocalve".

نقطة الانطلاق نفسها نجدها عند شوليم: الفيلولوجيا ونقد النصوص، وإعادة تكوين الاتصال التاريخى الذى تلتقط فيه "تيارات كبرى"، لقد كان هو نفسه نتاجاً للعلم الألمانى وتجسيداً له. وبنقل أسلحة هذا الأخير قام بخطوة ماسينيون نفسها انقضى ثلاثون عاماً بين مقالة "الفداء بواسطة الخطيئة" و مقال "Sabbatai Tesevi" العظيم، أو المسيح الصوفى" الذى نشر فى عام ١٩٥٧، كانت عيناه خلالها على تاريخ شخصية " تسيفى" التى تتساوى حجماً مع شخصية الحلاج، ولد " تسيفى" فى أزمير فى ١٦٢٦، وسرعان ما اعتبر- وهو المنتمى لبيئة ميسورة وألمع تلاميذ إحدى مدارس اليهود - حكيماً، ولأنه درس الكبالا ولأنه عاش زاهداً وشبه منعزل، كانت تتناوبه أوقات انهيار سوداوية أوقات وجد جامح، طرد من أزمير فيما بين ١٦٥١ و ١٦٥٤ فرحل إلى اليونان ثم فلسطين، وفى ١٦٦٢ ذهب إلى القدس، وأوفد إلى القاهرة رسولاً للجماعة اليهودية فيما بين ١٦٦٣ و ١٦٦٥؛ حيث ارتبط بحلقة Raphael Joseph Chelebi "رفائيل جوزيف شلبى" المؤمن مثله بالاتجاهات الزهدية الكبالية، وفيها تزوج عام ١٦٦٤ من امرأة نجت من مذابح بولونيا فى عام ١٦٤٨، أصبح فى عام ١٦٦٥ على رأس جماعة متزايدة حجماً بعد أن نودى به مسيحاً فى غزة فى بادئ الأمر من قبل

قبالى " هو "Nathan" ناثان الغزاوى، والذى سيصبح فيما بعد رسولا له، قبل أن يعلن هو نفسه أنه مسيح ، عاد إلى القدس وألغى عيد الغفران، ودعا إلى حقيقة مختلفة تمامًا عن الأرثوذكسية اليهودية فى ذلك العصر، ومناقضة لها، وأوصى بنسخ الوصايا من أجل تمامها، وبرر " "ساباتاى تسيف" أعظم الخطايا بما أن الفداء قد اقترب، هيج الجدال المدينة المقدسة، ثم المنطقة كلها بعد ذلك، وأرسلت الرسائل والمبعوثون إلى كل أنحاء تجمعات اليهود.

وآمن كل الشرق الأوسط ثم آمنت كل أوربا بأن المسيح قادم، وأغلقت المحال فى هامبورج للإبحار إلى الأرض المقدسة ، ووصف السفراء الموجودون بهامبورج مندهشين هوس الجماعات اليهودية، وحلت النبوات والمعجزات محل التكفيرات، وانضم الناس من كافة الفئات الاجتماعية والفكرية لهذه الحركة، وعاد إلى أزمير لينشر دعوته حتى فى معابد خصومه ذاتها، وستجدون تفاصيل ذلك فى ذلك الكتاب الضخم، والذى هو فى الوقت نفسه مرجع كلاسيكى لدراسة التصوف، وإذ تزايد الهياج فقد سجن وإن استمر فى نشر تعاليمه، ثم ذهب إلى جاللوس؛ حيث طلب منه الاختيار بين الموت أو اعتناق الإسلام؛ فحدثت الفاجعة: " وضع المسيح العمامة على رأسه" فى ١٥ سبتمبر ١٦٦٦ ، وعاش فى أدرنة وقسطنطين حياة مزدوجة ملتزمًا بعادات المسلمين وشعائر اليهود بينما الحركة تجتهد فى صياغة فكرة المسيح المرتد والآثار اللاهوتية لمثل هذا الارتداد، وتوالى توجيه الاتهامات من إباحية جنسية، ومن رعب من الإسلام ومن الدعوة له ، توفى عام ١٦٧٦ .

وبعد أن كان سباتاى تسيفى المسيح الصوفى مجرد ملحوظة تذكر فى أسفل الصفحة فى التواريخ الرسمية ، أصبح فى مركز أحد التيارات العميقة ألا وهى الهرطقة الساباتية التى ينتظم حولها منذ ذلك الحين كل التاريخ اليهودى . شيد له " شوليم" صورة سيكولوجية ولاهوتية دقيقة، ورسم له لوحة جدارية عجيبة تماثل فى حجمها حجم " ولع الحلاج" رابطًا دراسة شخص بدراسة تأثيره اللاحق مشيراً إلى التيارات السائدة فى التصوف اليهودى من قبيل الـ " "Safed" النواح" على سبيل المثال.

لقد خاطر "شوليم" فى كتابه " التيارات الكبرى للتصوف اليهودى" الذى كتبه بالألمانية وإن نشر بالإنجليزية فى ١٩٤١، بالبدء بفصل تمهيدى " السمات العامة للتصوف اليهودى" كان أقل الفصول إرضاءً له هو نفسه، وقد رفض تضمينه فى الترجمة العبرية، وبالرغم من ذلك فهو نموذج للوضوح إذا ما أدركنا الطابع الخطر لمثل هذه التعميمات ، تبنى فيه تعريف " Rufus Jones " ريفوس جونس" للدين الصوفى الوارد فى كتابه " دراسات فى الدين الصوفى" : فذهب إلى أنه " نمط من الدين يبرز الحدس المباشر الموجود فى العلاقة بالله، كما يبرز الوعى المباشر والحميم بالحضور الإلهى، إنه الدين فى أكثر مستوياته حدة، وقوة وحيوية"[(٦)] ، هو إذن فى المقام الأول اتحاد صوفى، ويعلق " شوليم" على ذلك بأنه " تجربة أساسية للجوانية الذاتية يتصل بالله؛ بالحقيقة الميتافيزيقية اتصالاً مباشراً" ، ولكنه يضيف : "من الخطأ الادعاء أن كل مانسميه تصوفًا هو مماثل للتجربة الذاتية التى تتحقق فى حالة الوجد أو فى حالة تأمل الوجد؛ فالتصوف يحتوى من حيث هو ظاهرة تاريخية على ما هو أكثر بكثير من هذه التجربة الموجودة فى جذره"، من الواضح بالنسبة لشوليم أنه لا مكان للتصوف فى المجرد وأن تعريف " ريفوس جونس " تعريف فضفاض للغاية، وينطبق على كل الأديان، أما بالنسبة لشوليم فـ " التصوف مرحلة بعينها من بين مراحل التطور التاريخى للدين، مرحلة تظهر فى ظروف محددة تحديداً دقيقًا . فعقب مرحلة ميثولوجية يكون العالم فيها مليئًا بالآلهة تأتى لحظة خلاقة : " إن الوظيفة العليا للدين هى تحطيم الانسجام الخيالى بين الإنسان والكون والله، وعزل الإنسان عن مختلف عناصر معرفته الأسطورية والبدائية التى مازالت بعد فى مرحلة أحلام" (ص ١٩-٢٠) ، ثم تظهر الديانات المؤسسية . وعندئذ تظهر فجأة " حركة رومانتيكية" يستطيع فيها بالوعى الدينى أن تكون له لغة مختلفة، وإن كان لم يزل بعد فى إطر المؤسسة، وعندئذ يقترب من " مصدر المعرفة والتجارب الدينية الذى ينبع من ذات قلبه" (ص ٢١) وفى هذه المرحلة لا ينظر للصوفية دائمًا على أنهم هراطقة ، فالكباليون - على سبيل المثال - اصطنعوا لغة "الأرثوذكس" تستراً لنشر أفكار أخرى، أما المسيحية والإسلام فقد توفرت لهما فى مجال القمع وسائل أبعد مدى مما توفر لليهودية التى استطاعت طوال مئات من السنين أن تنتج العديد من التيارات

الصوفية الباطنية، وباختصار فالتصوف هو اللحظة التي يصير فيها " موضوع المعرفة القطعية تجربة وحدسًا لا يباح بهما، وكلاهما حياة " ص ٢٢ ، ولنمسك أخيراً بهذا الاعتراف لفائدته بالنسبة لموضوعنا :

" لا يمكننا بالتالي أن نأمل أن تكون سيماء التصوف اليهودي هي سيماء التصوف الكاثوليكي نفسها ، أو مذهب تجريد العماد أو التصوف الإسلامي . إن المظاهر الخاصة بالتصوف المسيحي والمرتبطة بشخص المخلص والوسيط بين الله والإنسان، والتأويل الصوفي لولع المسيح، الذي يتكرر في التجربة الشخصية للفرد، كل ذلك لهو غريب عن اليهودية وعن متصوفيها، إن أفكارهم (الصوفية) تصدر عن الدين اليهودي وعن قيمه الخاصة ، أي تصدر علاوة على كل ذلك عن الإيمان بوحدانية الله وبدلالة وحيه التي نجدها في التوراة ، أي في الشريعة المقدسة " (ص ٢٣)، ففي إطاره اليهودي البحت أنتج التصوف مثلاً عالم " الأسفار" ، وفي إطار يهودي بحت تطورت تيارات الحاسدية ، ويحدد في " فكرة المسيح اليهودية" (١٩٧١) .

" لا نجد هنا على عكس فكرة المسيح المسيحية أو الشيعية ، أية ذكرى لوجه مجرد، حتى لو كان نتاج هذه الذكرى هو مساندة الخيال وبلورة حميات أمل قديمة ، إذ تحيل الذكرى دائمًا إلى صورة مشخصة للغاية، إن عيسى والإمام المستور قد عاشا بشخصهما، وكان لهما سمات شخصية لا تتبدل ولا تنسى.

وهذه هي على وجه الخصوص طبيعة صورة المسيح التي لا يمكن أن توجد في الدين اليهودي ؛ إذ ليس في استطاعته – لعدم امتلاكه لتجربة حية تؤسس عليها هذه الصورة – تصور طابع شخصي للمسيح إلا إذا كان ذلك بشكل مجرد تمامًا".

إن الاختلافات بين ماسينيون و "شوليم" يقينية في هذا الموضع؛ ففي حين يرى الأول التصوف الإسلامي " محاولة للاستبطان" تتحقق بتمثل معجم القرآن بواسطة التأمل" ، يرى فيه الثاني مشروعًا انقلابيًا، و" مضاداً للتاريخ " وموازيًا للأرثوذكسيات الربانية والفلسفية، والمعالجة مختلفة هي أيضًا فإذ يشارك أحدهما، فإن الآخر يرصد، كان ماسينيون يرى أن الصوفية جماعة أبدية ، " جماعة من القديسين " وأكد :

" إن قراءتنا لهم ليست تمريناً لمعرفة التأمل معرفة سكونية . إنما هى دينامية محققة للتغير. إنها مطالبتنا إياهم بالتشفع لنا ليرتقوا بنا فى دروسهم إلى ذروة مصيرنا"!

أما بالنسبة " لشوليم" فالأمر عنده على الدوام لا يخرج عن كونه نصوصاً، أما العلماء فهم فى نظره لن يخلصوا، ومن الأجدر الابتعاد وجودياً عن جوانب الممارسة فى التصوف اليهودى ؛ وهذا هو ما يعترض عليه اليوم واحد من ألمع خلفائه ألا وهو " موسى إيدل " Moshe Idel، ربما يكون الوقت قد حان الآن للدخول فى تفاصيل عروض " شوليم" إلا أننا لن نجد فيها لا نذائر ولا علاقة دينية بينية ؛ فإذا كان عذاب الحلاج لطفًا، فإن ارتداد " ساباتاى تسيفى" عن (اليهودية) لهو كفر.

لقد سبق لنا أن جعلناها محسوسة – بالرجوع للعلم الألمانى – تلك العلاقات التى كانت تربط ماسينيون ببعض العملاء اليهود فى عصره، لقد كتب كثيراً عن علاقاته بفلسطين وبإسرائيل دون تحديد بدقة إلى اليوم حجم اتصالاته التى كان يجريها خلال زياراته للقدس (٧) مثلا . قرأ " بوبر" Buber كثيراً ، وذكر كتابه Confessions exta-tiques (١٩٢٣) "اعترافات وجدية " فى كتابه " ولع الحلاج"، وهو ذلك الكتاب الذى أهداه له صاحبه بالكلمات الآتية " مع عميق إعجابى"، وكان شديد الأعجاب – كذلك بـ Jehude Magnes يهوذا مانييس" أول رئيس للجامعة العبرية"، بل كان هو - فيما أكد فى تصديره لكتاب " نوريسيبه " الذى سبق لى ذكره "أول من جعلنى أدرك ونحن واقفين فى الأماكن المقدسة ، القيمة المقدسة للشخصيات التى نقلت رفاتها ، وأهميتها العالمية بالنسبة لمستقبل الإنسانية، والدواعى الحالية لهذا النقل الذى يطعن ضمائرنا طعنًا " : وكتب يقول بمناسبة وفاته فى Témoignage Chrétien (5x 1 1941) "شهادة مسيحى".

مازلت أسمع صوته العميق والهادئ وهو يحدثنى عن رغبته الولعة فى عدالة الله، وعن انكسار قلبه بسبب العبادة المادية التى تمارسها الصهيونية الاستعمارية ، وعن إيمانه بالكوارث الكبرى ، فقد عاقبت اسرائيل دائمًا رؤساءها المخلين بدورهم عندما جعلوا شعب الله يعبد الأوثان الذهبية والدموية ، كان ماسينيون على علاقة بأعضاء

منظمة " التضامن من أجل السلام" Brith Schalom، التى أسسها فى القدس عام ١٩٢٥ المهاجرون من ألمانيا ووسط أوروبا، من أجل الاعتراف بحقوق العرب فى وجود سياسى كامل ومكتمل على الأرض ، ومن أجل دولة مزدوجة القومية، وكان "شوليم" – وهو عضو فيها – يخشى أكثر ما يخشاه تلوث الصهيونية بلغة التصوف ، وعلى أثر الاضطرابات (الانتفاضات) المعادية لليهود فى عام ١٩٢٩ رجت سلطات الـ Yichouv " يشوف" (أى سكان فلسطين فى ذلك الحين) اليهودية " شوليم" تقديم تحليله للأحداث أمام لجنة Shaw "شو" فلم يكتف برفض تلبية المطالب اليهودية ، بل رفض كذلك إعارة أى كتاب من مكتبته الثرية لتحقيق ذلك (٨) .

كان كل منهما – ماسينيون وشوليم – يريد إذن تجاوز تشظية حقله العلمى، وكل منهما كان يفكر من زاوية تاريخ الثقافة . إلا أن أحدهما لم يتردد فى وضع علمه فى خدمة قضية، فى حين عارض الآخر تماماً هذا التوظيف ، كل منهما تأمل التصوف وهو يفكر فى دراسة لغته فى المقام الأول وقبل أى شىء آخر ، إلا أنه فى حين اعتقد أحدهما أنه يشق بذلك طريقاً للحقيقة الدينية، سعى الآخر طوال حياته إلى الاحتماء منها. كتب ماسينيون فى ١٩٥٧ يقول :

" لفهم التصوف لابد من اختبار ابتلاءات وآلام أكثر أنواع الحياة تواضعاً، على أن نفعل ذلك عن طيب خاطر" . ربما يكون " شوليم" قد قرر ، لأنه شهد الكوارث الناجمة عن إفساد السياسة للتصوف ، ولأنه كان ضحية لها ، تكريس حياته لدراسة هذه الظاهرة ؛ فلا أحد غيره كان يعرف قدر ذلك.

كانت المكتبة بالنسبة لـ " لجيرشوم" هى الجنة ، بينما لم تكن بالنسبة للويس ماسينيون إلا مطهراً .

الهوامش

(1) François Angelier, "Cette logique brûlante... Entretien avec François Nourrissier" in Louis Massignon en dialogue, Paris, 1922.

(2) Eranos Jahrbuch XXIV 1955, 1956 Gershom Sholem Seelen Wanderung und sympathie der seelen in der judischen .Mystic "pp.55-118, Louis Massignon "L'éxpérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universsel àtpropos de Fatima et de Hallaj" PP. 119-132,Pierre Rocalve, Louis Massignon et l'Islam, Damas 1933, p.185.

(3) André d' Alverny, "Louis Massignon, Chrétien et mystique" in Mémorial Louis Massignon, le Caire 1963, .pp.1-15.

(4) Essai sur les origines du laexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, p.5 O.M, Vol. II, p. 466 - 469.

(5) Essai, p. 116 et J.J. Waardenburg, OP. Cit. pp.182.

(6) Les Grands Courants de la mystique juive ,tr. M.M. Davy, Paris 1950, P.16. Voir Peter Schafer and Joseph Dan (eds.), Gersham's Sholem "Major Trends of Jewish Mysticism" 50 years after, Tubingen 1993.

(٧) انظر النصوص التى جمعت فى :

O.M. vol .III pp. 461 - 528 " وذكريات " - Massignon face à Israel in Louis Massignon Mystique en dialogue . cité pp.,67-75 repris dans Louis Massignon et le dialogue des cultures. Paris ,1996, PP. 293-305

(٨) نقلاً عن Emmanuel Sivan, Mythes politiques arabes, tr. N.Weill Paris 1995 p.60 tr. Hebr. Tel -Aviv1988

الأساس الفلسفى والمسيحى
للبدلية عند ماسينيون (*)

جاد حاتم

الخطـــة :

١- التحليل المفاهيمى :

(أ) معانى البدلية الثلاثة
(ب) الكينونة البديلة عن (الشفاعة)
(جـ) الكينونة من الباطن (الإنابة)
(د) الكينونة المستقبلة (الضيافة والرهينة)

٢- الامتدادات :

(أ) تضاعف البدلية.
(ب) البدلية كوسيلة للتأويل الشعورى.
(ج) الأساس التبادلى للبدلية.

٣- دور المسيح الترنسندتالى كأساس للبدلية :

(أ) كينونة المسيح
(ب) مسيحية الرغبة

(*) مترجم عن الفرنسية .

٤- مخاطر البدلية

(أ) فسادها

(ب) حالة تيريزا يسوع - طفلا وحالة بعل شام.

١- التحليل المفاهيمى:

(أ) معانى البدلية الثلاثة:

لمفهوم البدلية عندنا معان ثلاثة : (١) أن يكون شخص بديلاً لآخر. (٢) أن يكون شخص مباطنا لآخر . (٣) أن يحتوى شخص في ذاته على آخر.

إن هذه الصياغة المقتضبة لهذه الأنماط الثلاثة يمكنها بالقطع أن توقعنا فى الالتباس، إلا أنه فى الإمكان القضاء على ذلك بواسطة المقولات المكملة للبدال، مثل الرهينة والمضيف على سبيل المثال، والتى دشنها ماسينيون وأخذ بها من بعده Levinas "ليفيناس"، فهى تتيح فصل البدلية الأخلاقية عن طقس كبش الفداء الذى أدانه ماسينيون[١] (والذى له دلالة المعنى الأول نفسها) ؛ فالبدال هو رهينة الحب وهو مضيف الغريب وكفيله، ويمكنه الموت بدلاً منه، والتبعية Subjection وهى المعنى الثانى للبديلة تحتفظ بدلالة البادئة نفسها Sub الموجودة فى كلمة الفرنسية المعبرة عن البدلية (Substitution) لا تتضمن أى رضاء بالهوان، إنما هى إنابة بالمعنى الدقيق للكلمة، سواء أكانت إنابة عن الآخر أم حتى عن العالم، الأمر الذى ينتج عنه إمكانية التفكير فى بدلية " من أجل الأخر" وليس بدلية " للآخر" (المعنى الأول) ، أما عن بنية الشخص فى الآخر، فهى تؤخذ أيضًا بمعنى أخلاقى، وليس بمعنى صوفى فحسب، إن الاجتياح الذى تستدعيه لهو حمل هم الآخر، ومشاركته مصائبه، إنها إنابة متبادلة.

إن البدلية والشفقة ليستا مصطلحين يمكن لأحدهما أن يكون بديلاً للآخر، بالرغم من تقاطع مجاليهما فثمة حالات تكون فيها الإنابة إرادية، وثمة حالات أخرى لا تتحول فيها الشفقة أبدًا إلى فعل .

إن توضيح المفاهيم يجب ألا يغفل كون معانى البدلية الثلاثة تتقاطع فى ماسينيون .

(ب) الكينونة البديلة عن الآخر أو رفعه:

تدرك البدلية عدم اعتراف الإسلام بكل من ألوهية المسيح والفداء بواسطة الصليب، وإن كان هذا لا يرضيها، وانتهى بها هذا الموقف المزدوج إلى أن تتمثل بالنسبة للمسلمين فى الاستجابة النداء الذى يوجهه الله للجميع، وبفضل الأبدال أصبح فى الإمكان بالنسبة للمسلمين أن ينعموا بالألطاف الإلهية: " إن البدلية ليست قاعدة دعاء، ولاهى منهج نسقى لإبلاغ الدعوة، إنما هى تهيئة النفوس روحيا للاستجابة التامة لرغبة المسيح فى النفوس لتلبية ندائه (أى نداء الله) بدلاً منها".

إلا أن البدلية أخذت أيضًا عن فكرة **Huysmans**"وسيمان" الاعتراف بانتقال الألم الفيزيقى والأخلاقى إلى الشخص البدال **OM, III, pp. 703-713 cf. Lettres de la Badaliya** انظر رد رسائل البدلية، الرسالة العاشرة : وبإمكانية التكفير عن ذنوب الآخر بدلاً منه: " كل نفس خالدة يمكنها أن تتحمل مسئولية تنمية موروث من الألطاف، ومسئولية التكفير عن موروث من عدم الإيمان" فيما يقول ماسينيون فى " الرسالة العاشرة عن البدلية" (الفقره الثانية).

(جـ) الكينونة من الباطن أو الإنابة الرسولية :

عادة ما يترجم ماسينيون كلمة "إبدال" بـ **Substitués apotropéens** ، وهى ترجمة موفقة من حيث إنها تتيح توسيع دلالة البدلية حتى تشتمل على معنى الإنابة ، وإن كانت غير موفقة من حيث إنها لا تتيح التمييز فى القراءة الأولى بين الكينونة المباطنة والكينونة البديلة، فالبدال قد يبغى تحويل ما يصيب الآخر إليه هو نفسه (المرجع السابق نفسه ، الفقرة الثانية)، وهو ما يختلف على العموم عن البدال الرسولى الذى يسعى كما كان يفعل سيدنا إبراهيم إلى تجنب العقاب، بل كل خطية.

(د) الكينونة المستقبلة أو الضيافة :

يميل ماسينيون إلى التمييز بين البدلية بالمعنى الدقيق للكلمة (الكينونة بدلاً من) والضيافة، وإن جعلهما معًا مصدرين لأفعال الرحمة (رسالة البدلية السابعة)؛ فعلى سبيل المثال تهدف البدلية عن المسلمين إلى تقديم " الضيافة للمسيح فى هذه النفوس الأخرى، بكل تواضع، وكرامة، وإيمان" (رسالة البدلية الرابعة) ، إلا أن ثمة مسحة صوفية بالضيافة: إن الفكرة البكر التى يستدعيها ماسينيون مرارًا خشية عليها من الاغتصاب والهلاك تنتهى أحيانًا بالتوحد مع مقر الأفيلية (أى القديسة تيريزا الأفيلية) السابع لكون " الرب يسكن فيها" (رسالة البدلية الرابعة عشرة، الفقرة الثانية)، ومن هنا تبدو الضيافة وكأن لها وضع الأمومة نفسه ، وكذلك وضع فعل السيدة مريم نفسه، كان ماسينيون يقول عن نفسه إنه " مختوم فى صمت بهذه الإصابة فى القلب من قبل الضيف الإلهى، الروح القدس، الذى تفيض عنه فى البستان المغلق أحشاء الزوجة العذراء المختومة، أى قطرة الدم تلك التى منحت يسوع حياتنا الإنسانية للأبد" (٢)إن السيدة مريم " هى وحدها المضيفة الكاملة" (رسالة البدلية العاشرة، الفقرة السادسة).

وعلى المستوى الأنثربولوجى يمكن مقارنة ذلك بالاتجاه المسيحى الباطنى عند "ليفيناس" Levinas الذى وحد بين المسيح وكينونة الأنا(٣)، والذى تجلى فى فلسفة البدلية (من حيث هى استعداد لتحمل ذنوب الآخر، فهى الكينونة المحتوية على الآخر فى الذات) يجوز نعتها بالذاتية، بمعنى أن الإنابة عن الكون من حيث المسئولية، تتأسس على الهوس بالأنا من قبل كل الآخرين، أى على شعور لا إرادى، أو بمعنى آخر على سلبية ما قبل الإرادة، إن قيمة كل شخص عند الآخر تتحقق فى أعماق "الآخر فى الأنا" إلى الحد الذى تحقق فيه الذاتية وكأنها أمومة.

وعلى المستوى الصوفى ، لابد من عقد المقارنة مع " تيريزا الأفيلية ' Thérèse d'Avila.

٢- الامتدادات :

(أ) تضاعف البدلية :

ركز ماسينيون فى رسالة "لكلوديل" Claudel على الوساطة الإنسانية، "إن التاريخ فى تسلسله ليس إلا مجموعة من البدليات ترجع إلى المذنب الأول"[٤] ؛ ولهذا فإن البدلية عنده من بدايتها وحتى إتيانها للثمار مرتبطة بالحلقة السابقة عليه، وهى حلقة رباعية إذا جاز لى خلط أوراق اللعبة (دون فعل ذلك إلى مالا نهاية)، البداية كانت صلاه " وسيمان" عند احتضاره (OM, III, P.743) ثم استضافته من قبل العرب الذين أنقذوه من الموت بفضل ضمانهم له[٥]، والذين – وهذا هو الأهم – أعادوا إليه إيمانه بالمسيحية[٦]، هذا على المستوى الإنسانى، أما الأمر الثالث فيبدأ بتدخل الحلاج، الذى لم يكن ماسينيون يكتفى بالقول عنه إنه أفنى نفسه شفقة على الناس[٧] (OM, III, pp. 646،652) وإنما كان ينسب له أيضًا القدرة على الشفاعة بعد موته[٨] فهو الذى هيأه للإيمان [٩]، بل كان السبب المباشر له [١٠] ، ولنضف إلى هذا أنه كان معلمه الروحى الحقيقى الذى سبر على الدوام غور قلب ماسينيون نفسه[١١]، وفى لحظة إحياء ذكرى صلبه ، ذكره اسمه " بكل بسلسلة اللطف الإلهى الساحرة " التى لعبت دور المخلص لنفسه[١٢]، أما الوجه الرابع، فهو التضحية الفصيحة التى تتوج وتنظم، من موقع المركز كل مجموعة البدليات حول الفداء الأوحد [١٣]، ولابد من الاعتقاد أن هذه الحلقة المركبة التى يطلق عليها هنا اسم السلسلة هى خاصة به هو.

والوقوف على مسار البدلية يفرض نفسه علينا. إنها تحملنا مسئولية الذين علينا بدورنا تحمل مسئوليتهم، وهذا أمر مفروغ منه إلى الحد الذى يمكن أن يأخذ معه مظهراً ميكانيكيًا بقدر ما هى مظهر أخلاقى – صوفى، إلا أن ثمة ما يبدو لى أكثر قيمة، فبواسطة ازدواج مميز يتحمل المشفق عليه بدوره الذى تحمله . الواجب الملح تجاه ويسمان (OM, p.743) يغلف بلا شك دعاء ماسينيون لروحه، (إن السريان لا يحول إذن دون التبادل)، إن كرم الضيافة الذى أنعم عليه به المسلمون فرض عليه شفاعته التى لا تكل لهم :" لقد ردت لى الحياة لا لأستمتع بالعالم – هذا ما أدركته – ولا حتى

لأنعي خطاياي ، إنما لأهب نفسي في المقام الأول لأصدقائي المسلمين الذين كانوا قد أعادوني له من خلال خطاياي نفسها"[١٤]، وفيما يتعلق بالحلاج ألم يكرس أهم جزء من إنتاجه العلمي، لذكراه اعترافًا بجميله؟ ويكفي أن نضيف أنه دافع عن ذكراه التي جُرِّحت سواء من قبل أقرانه في العقيدة، أو قبل الكنيسة، بما أنه تمادى في جرأته المقدسة حيال هذه الأخيرة لا إلى حد تشبيه ولعه كولي يتعذب بولع المسيح فحسب، بل إلى حد الدعاء، وقد تيقن أنه جزء من "روح الكنيسة"[١٥]، "من أجل" أن تحتفل الكنيسة يومًا بذكراه"[١٦]، وأخيرًا، وإن كنا هنا في قدس أقداس الضيافة، فإن الخلاص الذي ضمنه المسيح لا يستثير استجابة للمسيح فحسب – والذي نعاني معه عذاب " احتضاره من أجل النفوس" بهدف " اتمام ولعه" (OM, III, p. 637) وفقًا لما قاله القديس بولس في رسالته إلى أهل كولوسي" (الاصحاح الأول: الآية ٢٤) – وإنما أيضًا استجابة من أجل المسيح.

إن المسئولية التي تقتضيها هذه الصيغة لا تهدف بالقطع للتستر على نقص محايث للإلهي، إنما الأمر يتعلق بنصرة الله، بل وبالدفاع عن كرامته باعتبارها كرامة كل منا، كما فعلت تيريزا الأفيلية، وإذا كان طريق الصليب يتضمن إنابة المسيح عنا: "فإن الرسالة ليست هي الكلام ولا الفعل بقدر ما هي تمكين المسيح من التأثير على أن يتم ذلك بشكل رصين ويقيني في آن واحد"[١٧] فتأسيس ماسينيون للبداية على أصلها اللغوي ينتهي بالانفتاح على علم الألوهية، وهكذا حدد ماسينيون دعوته التي شاركته فيها ماري كحيل بضرورة " تأييد الله، وجعله محبوبًا "خاصة من قبل أولئك الذين يفتقدونه ويبدون وكأنهم مهملون: أي المساكين والمنبوذين، والذين لا يواسون".[١٨] من الذي تخلى عنهم؟ بالطبع سيستكمل القارئ هذا الإيجاز بالقول بأنه الله نفسه!.

إن هذه اللفتة حلاجية الطابع؛ حيث إن مفسر الحلاج (ماسينيون) يعتبر أن إفصاح الصوفي عن تمنيه الموت، يهدف تجنب أن يبدو الله ظالمًا، هو موقف النفس المحبة، التي لا تحفل بعدمها، "النفس التي تقدم ذاتها فدية صالحة، بدلاً من الله، حتى يكف اتهامه بالظلم، من الذي يتهم الله؟ هل هم البشر المذنبون أو هم الملائكة الأشرار الذين غووهم؟" (OM, III, P. 642).

وكذلك بالإمكان اكتشاف بدلية أخرى للمسيح فى المعنى الحرفى هذه المرة لصيغة " شخص بدلاً من آخر": " إنه (الله) يريد أن نكتشف رغباته الجديدة، وولعه المتجدد على الدوام بالأرواح! وأن نكون أبدالاً له بعد أنه صار عاجزاً عن الاستمرار فى العذاب، وذلك يهدف استكمال إصلاح ما أفسدته الخطيئة الأولى، ليتحقق بكل بهائه هذا الفداء الذى يسمو بكل العذابات، ويهدئ من روعها، ويسير بها نحو الفرح" (١٩). والقياس هنا هو الآتى: ثمة علاقة بين العذاب وإصلاح ما فسد، وهذه الفكرة أخذها ماسينيون بشكل مباشر عن " ويسمان"، وبما أن المصلح لم يعد يتعذب (منذ قيامته) فمن المناسب، الاستمرار بدلاً منه واستكمال وظيفته، وما يحول دون انتهاء القياس إلى ضلالة هو الإبقاء على فكرة أن الفداء من شأن المسيح وحده، تمييز الإصلاح عن الفداء ؛ فالمعنى الحرفى للكلمة ليس إذن مجرد اصطناع اصطلاحى بشرط - يقينا - قبول مقولة البدلية وفاعليتها.

لا يوجد حسب علمى عند ماسينيون بدليه بالنسبة لعذاب المسيح، من قبيل تلك التى تجدها فى " طريق الكمال" لتيريزا الأفيلية، ويبدو لى أن السبب فى ذلك أنه ليس بالإمكان استبعاد ما هو لب جوهره، ولا تكفى حجة غياب عذابه الحالى، لتفسير الظاهرة، والدليل على ذلك أنه يرفض هذه الحجة فى سياقين على الأقل: (١) فى رسالة البدلية العاشرة (وهى لاحقة بعشر سنوات)، يفصح عن كون إعدام البديل يتسبب فى نقص فى بدلية الله: " لابد من الإيمان بأنه إذا ما أصابتنا الكراهية لاسمه، فإن الله سيهبط من السماء حتى لا يتركنا نضعف؛ وعندئذ سيأتى "آخر" ليتعذب بدلاً منا بواسطة " البدلية" (رسالة البدلية العاشرة، الفقرة الثانية).

(٢) تفيض من المسيح على كل منا الرسالة البدالة دون أن نشعر، من المسيح الذى سيحتضر حتى نهاية العالم (رسالة البدلية الرابعة عشرة، الفقرة الثانية).

وهناك أخيراً الحالة التى لا تتضمن أية أصالة، والتى نجد فيها الله فى الإنسان المتألم، والمثال عليها ما جاء فى مناشدة ١٩٦٢/٥/٤/: " إن الجذر الإلهى لروح "البدلية" يوجد فى ممارسة الضيافة تجاه مسكين المساكين، المغترب على الإطلاق، أى الله الذى يتخفى فى شكل أكثر ضيوفنا الغرباء احتياجًا للمساندة"(٢٠). ذلك الذى سيقول لنا فى يوم الحساب " كنت غريبًا فأذيتمونى" (إنجيل متى، الإصحاح الخامس

والعشرين، الآية ٣٥) (٢٠) لنستقبل هذا الضيف باحترام، وبإخلاص أخوى، وبمساواة مقدسة، سواء أكان ينتمى لشاطئ "بحرنا" هذا أم للشاطئ الآخر، ويقول فى الرسالة الخامسة عشرة من رسائل البدلية: " إن الإحسان الأساسى هو الإحساس بالذات، أى بالضيافة التى هى مركب من أعمال الرحمة (...)، إنها تجعلنا نستقبل الله، أفقر الفقراء، والمغترب على الإطلاق، المتخفى، والمستبدل به، أكثر ضيوفنا الغرباء احتياجاً". إن استقبال الفقير لا يخفف من أى عذاب موضوعى لله، ولكنه يزكى استقباله الصوفى فى النفس، ولا تستبدل صورة الفقير بصورة الله إلا لتذكيته قبل ضمير المضياف. وهذا كافٍ!

(ب) البدلية كآلية للتأويل الشعورى:

بما أن موضوع البحث هو كذلك الواقعة الدينية فإن الفصل بين العالم الخالص والتناول الذاتى جد غير دقيق. وتفسر هذه الأسباب نفسها خلافه مع Corbin "كوربان"، لقد اضطر كوربان، بعد أن رفض التجسد أن يعود، استعاضة عنه، إلى مبحثى الملائكة والإمامة. وإذا كان ماسينيون قد ظل رافضاً للتشيع فليس ذلك فحسب لاعتباره المذهب السنى، حاملا لبذور ولازدهارات صوفية دون احتياج منه للجوء للباطنية الشيعية، إنما لتمسكه الشديد بالمسيح كذلك، ويؤيد كتاب La Grande Résurrection d'Alamut" البعث الكبير فى الأموات" لصاحبه Christian Jambet "كريستيان جامبيه" بالرغم من كونه تلميذاً "لكوربان"، يؤيد بالخلف فكرة ماسينيون، وذلك بإبرازه أزمة عودة الإمام فى التشيع بعامة وفى الإسماعيلى منه بخاصة، ذلك التشيع الذى تبدى انتقاضاته ظمأ لا يرتوى لتجسد كامل؛ إذ لم يعد يكفيه تجل إلهى متتالٍ ومتقطع.

إن توضيح منهج التعاطف لدى ماسينيون، والذى يهدف إلى سبر غور حساسية الآخر وتاريخه، من شأنه الانتهاء بالاعتراف بأصالة الظاهرة المدروسة، إلا أن التعاطف ينفتح على شفقة – التعاطف، تلك الازدواجية التى تلحق بهموم ماسينيون القصوى، من حيث هو إنسان.

ولأوضح الأمر من زوايا مختلفة ، أخذ على ماسينيون رؤيته للإسلام، وخاصة اعتباره التصوف منبثقًا من روح القرآن، إلا أن الهرمنيطيقا قد علمتنا منذ ذلك الحين أن أى تأويل ليس بإمكانه استبعاد أرحام المعنى التى تحدد أى تصور والتى تتحول

لمجرد أفكار مسبقة (بالمعنى المجازى) فقط إلا إذا اكتفت بالتفاعل مع المضمون عند الاحتكاك به، من غير أية وساطة تأملية لاستيعابه أو رفضه، بدلاً من إدراكه.

عندما أراد ماسينيون إن يجذب الحلاج للمسيحية ، بل اعتقد فى البداية، أو أراد إقناع نفسه، إن الحلاج قد تحول إلى دين المسيح! فهو لم يفعل ذلك لضمه إليها، إنما فعل ذلك ليرى ما لم يره غيره، وليرسم طريقًا مستقيماً فى كثافة التفسيرات المغلوطة، وإذا كان قد استطاع أن ينفذ بعمق شديد إلى نفس الحلاج الثرية، فما كان له ذلك إلا لاستطاعته بفضل التعاطف، أن يحيا حياة الحلاج، كما استطاع – على العكس – أن يجعل الحلاج يحيا حياته . إن القاموس الاصطلاحى الذى استخدمه هو قاموس "صوفى" بشكل غريب، وما كان لماسينيون أن يرفضه وهو الذى كتب يقول: " إننا نفهم الآخر عندما نجعل أنفسنا بديلاً معنوياً للآخر، عندما ندخل فى " نسيج مكان" الآخر، عندما نعكس فى ذاتنا كلا من البنية المعنوية للآخر ونسقه"، وحتى الآن لا توجد أية مفاجأة فى الأمر الذى يتعلق بمنهج التعاطف، لنذكر مع ذلك أن للتعاطف درجات، إلى أى حد سيذهب ماسينيون؟ لنترك صدى مصطلح " البدلية" القوى يعمل عمله فينا، أثناء قراءتنا لبقية النص العجيبة:" إن هذه البدلية"– التى هى خروج عن الذات– ليست خالية من الألم، لأنها هى أيضاً فى المقام الأول " انبثاق" له فينا، إنها هذا الألم الذى يرفضه أغلب المفكرين من حيث هو رضوخ للعبث، لابد من التعامل معه على إنه قبول للإراده الألهية، التى تقدم لنا هذه التجربة. وعندئذ يتحول عذاب عدم المعرفة إلى تطهر، يكون فى البداية سلبيًا تمامًا على الأقل من حيث الظاهر، ولكنه بسرعان ما يصبح بالنسبة لأى الطرفين رؤية للاكتشاف العقلى المدهش، للطرف الآخر، وفهما متبادلا بينهما، فى الله، وذلك لأن الانجذاب الذى كان يدفعنا للاقتراب من الآخر دون استبعاد أى جانب من جوانبه، سواء أكان جدياً أو ثغرة فكرية، كان هو نداء الله لنا من خلاله (هذا الآخر)، ذلك النداء الذى لن يجعلنا نمتلك فى ذاتنا كلية الفكر المطلق إلا إذا سعينا له من أجل الآخرين، ومن خلالهم، خارج نفوسنا، وذلك بالزهد فى أرواحنا نحن وفى أحدية النسق". (OM, III, pp.802-803).

إن التعاطف من حيث هو عدم تملك يتبدى كثمرة للزهد، بل يمكننا القول كثمرة للاغتراب إلا أن موضوع التأمل ليس متصلباً، فنبضه الخالص ظاهر. أين وكيف ؟ فى

ذات حياة العالم المتعاطف بفضل حياته ذاتها، لقد لعبت البدلية دورها، فهى قد حرمت لتثرى، ولننتبه بالفعل للبادئة sub "بد" ، فهى تبرز هنا خضوع العالم، إلا أن هذا الفعل الذى يصدر عن التطهر (لأنه يتطلب التخلص من كل ما يزحم الروح، ويمنعها من القيام بفعل التعاطف) لا يلغى الشعور حتى أثناء الصعود بما أن العالم سيعطى حياته هو نفسه (فعل التعاطف) للآخر ، الذى أصبح ضيفه، وبفضل هذا يبعث الآخر على الأساس الحي الذى يقدم له، واستدل ماسينيون على أخلاق البدلية من شهادة الحلاج. ومهما بدا لى صوت أحلام البدلية خجولاً عند الولى(٢٢) ، مقارنة بالمبالغة فى حجم تصوفه الخاص بالاتحاد بالله (لأن هذا التصوف بالذات هو الذى قاده إلى الصليب، وكان دم المعذب هو رمز الاتحاد ومحنته في آن واحد) فإن ما يميز خطوة المعلم الفرنسى – فيما يبدو لى – هو استناده إلى هذا الصوت فى فهمه للحلاج من الداخل.

إلا أن ماسينيون يقر بفضل الحلاج فيما يتعلق بهذا المنهج الذى يستبدل التعاطف بالإدراج الحسى .

كتب ماسينيون يقول عن " ويسمان" :" إن الكاتب صاحب المذهب الطبيعى لا يحاول تخيله على الطريقة الأفلاطونية للجمال المثالى، بل هو يسعى لاكتشافه، وذلك بجعل شرارة الحقيقة الدائمة المختبأة تصيبه وهو غارق فى القذروات الحية. إن الذين يصفون حس "ويسمان" النقدى بأنه دون المتوسط (...) هم شكاك خاب أملهم، وضحايا لخداع مظاهر لم ينجحوا فى النفاذ لإعماقها، لأنهم لم يجرؤوا لا على المشاركة، ولا على الالتزام، ولا على التعاطف من أجل الفهم" (OM, III, P. 737).

لا يحقق إدراك الباطن أية موضوعية علمية عادية، لأن الذى يبدل نفسه، حتى وإن فعل ذلك بشكل مجازى، هو أبعد ما يكون عن إلغاء ذاته، فهو يدرك بشكل أفضل، بعيون التعاطف، وتهدف البدلية بذلك – وفقًا لقوانينها – إلى "جعل الإسلام يكتشف ما فى قلبه من انطباع يحتفظ به تراثه غير الدقيق عن وجه المسيح المقدس الذى نعبده، أى عيسى بن مريم" (٢٣) .

(جـ) الأساس التبادلى للبدلية :

ثمة قطبان للبدلية، قطب صوفى وآخر أخلاقى، واتجه الاهتمام أول ما اتجه القطب الصوفى عندما كان يقدم على أنه ما ينشده مسيحيو الشرق، ثم رجحت حرب الجزائر القطب الثانى الذى أصبح منذ ذلك الحين يطالب بالعدالة من أجل المسلمين. وحل حب الإخوة – أى الضيافة – محل حب الأعداء (وذلك هو بالضبط ما أفصحت عنه قوانين البدلية باعتباره أحد أهدافها)(٢٤)، ولهذا استحقت مارى كحيل التوبيخ " أن هذه الكلمة التى تفوهتى بها آلمتنى." أريد أن أحب أعدائى"، إن هؤلاء المسلمين الأبرياء الذين عرضت نفسى للأذى من أجلهم فى Vincennes" فانسين" عندما طلبت أن أسجن معهم، ليسوا أعدائى، بل هم أخوانى فهل أصبح وإياهم أعداءً لك؟"(٢٥) .

وهنا تكمن – من جهة أخرى – صعوبة البدلية بالنسبة للذين كانت تبدو بالنسبة لهم وكأنها قدرهم الطبيعى، فمن جهة لم يكن اغترابهم المكانى – الروحى مطلوباً بما أنهم شرقيون (فهم بالفعل بحكم المولد، فيما يقول ماسينيون فى السلة نفسها مع المسلمين). وإن كان من العسير عليهم من جهة أخرى حمل المسلم بما أنهم بالفعل خاضعون له بحكم التاريخ. ثمة تداخل محزن بين الروحى والسياسى لا يستطيع البدال استبعاده وإن كان عليه مع ذلك تفكيكه إذ كان يريد تبرئه المسلم أمام الله.

إن تأسيس البدلية بواسطة قطبين لا يبدو عندئذ شيئًا عرضياً. فضرورته تضرب بجذورها فى دافعين (١) متعالٍ (٢) نفسانى .

(١) كانت مارى كحيل، وهى مسيحية شرقية، تحتاج لنظرة أخرى على الإسلام غير تلك النظرة التى شاركت فيها مسيحيى الشرق المهانين، وكان رد مارى كحيل على كونتيسة إسبانية قالت لها إن نبالتها ترجع للحروب الصليبية، عظيم الدلالة: " عندئذ أجبتها بأننا أكثر نبلاً منهم، إذ عشنا فى أرض الإسلام منذ قرون، وبالرغم من كل هذا ظللنا مسيحيين"(٢٦) وهكذا قوبل اقتراح ماسينيون " المجنون" (والذى لا يخلو من فظاظة (إنسانية) بأن تضحى بنفسها من أجل خلاص Luis de Cuadra" لويس دى كوادرا" والذى اعتنق الإسلام، برفضها، ولم يحسن مرور السنين من استعدادها، فها هى ترد على ماسينيون الذى طلب منها فى عام ١٩٣٤، بينما هى غارقة فى الحزن لرؤيتها للوجود المسيحى فى الشرق وهو يتفتت (وقد انتقلت إلى تأمل كنيسة مهجورة)

أن تنذر نفسها لحب المسلمين، ها هى ترد عليه " هذا مستحيل" (٢٧)، ولم تتأسس عندها البدلية إلا عندما انتزع منها – وهى فى حالة انفعال شديد لا يوصف – موافقتها، وما كتبه لها فيما بعد يمكن أن يكون هو ما ردت هى به عليه :" يجب إعطاء كل شىء وعدم الضيق بذلك، يجب جعل المسيحيين العرب يستعيدون العقلية العربية، إن الذى يحب يندرج فى تبعية المحبوب، إلا فى حالة الخطيئة "(٢٨).

وعلى العكس من ذلك لم يستطع ماسينيون، تحقيق أمنيته الخاصة فى عام ١٩٣٨ إلا بواسطة مسيحيى الشرق الذى جعل البدلية معهم هى غايته الخاصة(٢٩). وستمثل مارى إذن هذا الجذر حتى اللحظة التى سيبدأ فيها ممارسة طقس تحقيق الرغبة فى الاغتراب بدون خروج على العقيدة، وفى حضورها سيصبح قساً فى كنيسة الشرق! وباتت مارى المستضيفة، والتى نذرها اسمها لذلك مسبقاً، هى تجسيده فى المسيحية فى الشرق.

(٢) لقد سمى أيضاً فعل تأسيس البدلية اللاهوتى، بالحب الإنسانى الذى ربط بين مارى ولويس. فمن جهة تطلب اللطف (الإلهى) مساهمة الطبيعة الإنسانية لبث حب الأعداء فى مارى، إذ إن الذى يحب يعطى كل شىء بما فى ذلك كراهية العدو، ومن جهة أخرى أصبحت البدلية بديلة (وهى المعنى الحرفى للكلمة الفرنسية) للزواج الذى لم يتحقق، وتضاعفت هبة الذات للآخر فى هذا الارتباط، وأخذت شكل هبة الذات للآخرين.

ومع ذلك فالبدلية ليست نوعا من الزواج الروحى، إلا إذا كان أساسها تبادلا يحمل فيه كل طرق الآخر. وهى تفترض الفشل وتجاوزه. فحيث فشل استقبال الغريبة كزوجة(٣٠)، تحقق استقبالها فى رحاب غاية الأهمية عهد بها للاثنين.

٣- دور المسيح المتعالى كأساس للبدلية :

(أ) أن يصبح كل منا مسيحا.

تنص قوانين البدلية على أن " فى هذا التطلع للخلاص يجب أن نقدس أنفسنا، وأن نريد ذلك متطلعين إلى أن يصبح كل منا مسيحا آخر (وكأننا أناجيل حية) ؛ حتى يُعترف به من خلالنا"(٣١).

" فوق الشموس وفوق الأراضي، يأخذ المسيح ألف صورة وصورة وتكتمل هذه وتلك وهي رانية إليه" فيما تعلمنا أسطورة بعل شام[٣٢]. إن عشرات الآلاف من هذه الصورة المقدرة سلفا تشكل السلوك الإنساني. هكذا يجسدها " هوبكنس" Hopkins في التاريخ:

إن المسيح يتحرك في مائة ألف مكان

ويتجلى جماله في أعضاء وعيون ليست هي أعضاؤه ولا عيونه"

إن هذه الصورة تتشكل بفاعلية الله – الإنسان. يقول أوريجن : " إن المسيح، لأنه مسيح، يخلق مسحاء [٣٣] . ويقول Serge Boulgakov" سيرج بولجاكوف" : " إن وجهه كوني، مطلق القيمة"، وفيه تبحث كل نفس عن وجهها الخاص بطريقتها، وهكذا يتبدى اختلاف المواهب الروحية" [٣٤]. وكان " آلان" Alain ينادي بما يترتب على الفكرة العبرية الهائلة، أي بـ " عدد لا نهائي من المسحاء"[٣٥]، ويطيب لي الاعتقاد أن مئات الآلاف من المسحاء تنافس ألف وألف من أصنام الشمس، التي كان Valery" فاليري" يجعلها تلعب، على شاطئ بحر الدوار الكبير ، والتي كانت في المقابل تزيد فكرة "ليون بلوا" Leon Bloy اتساعًا ومصداقية خاصة من الناحية الأدبية: " لقد تحدث الله دائمًا" عن نفسه" فقط بواسطة صور الوحي الرمزية والتمثيلية والتشبيهية الموجودة في الكتاب المقدس، وهو قد قال دائمًا" الشيء نفسه "بألف طريقة" [٣٦].

(ب) خلاص الرغبة

إن معرفة ما إذا كانت القدرة على البداية تمثل معطى أنثروبولوجي أساسي أم تصدر عن لطف إلهي لهي مسألة كبيرة الأهمية، إن وجهتي النظر هاتين يمكن التوفيق بينهما بواسطة عقيدة خلق الإنسان على صورة الله وعلى مثاله التي يمكن تعديلها بالنص في بنية ترحيب النفس، على الدعوى للضيافة، وكأن " كون الوجود على صورة (الله)" يرسم بالفعل بنية " الواحد في الآخر"، أي الله في النفس، وهي صورة تستدعي التشابه.

إن الرغبة فى الخلاص المطلق تضرب بجذورها فى كلية الروح الإنسانية أو فى فكرة اللانهائى الموجودة فى الإنسان، أو فى ملكة القلب للبدلية. إلا أن هذا لا ينفى كون أية عملية إنسانية خالصة (أو حتى ملائكية) ليس بإمكانها التكفير عن تعويض لانهائى نظرا لكون الفعل الإنسانى محدوداً حكمًا، فاللانهائى فى ذاته وحده هو الذى يمكنه ذلك. ومن المفهوم أن المحبة البدالة تتمايز فى آن واحد عن تصوف الخطيئة الذى يجيز ارتباط عامل النداء بخطية إرادياً ، وذلك تضامنا مع المذنب (نظرية Boullan بولان) ويتمايز عن الشفاعة التى تتراجع أمام التضحية المفدية.

إلا أن العقل يفسح مكاناً للدور الخلاصى messianité للرغبة أو إذا لم يكن هذا بالإمكان فهو يفسح مكاناً لمسيحية مماثلة ونسبية تبرزها العبارة التلمودية الجميلة: "إن من يقتل رجلاً، فهو كأنه يهدم العالم كله، ومن ينقذ حياة إنسان واحدة، فهو كأنه ينقذ العالم كله"(٣٧). إن مفهوم المسيح المخلص يبدو وكأنه نموذج حاد (بل وكأنه نموذج لاهوتى) للأخلاق، قائم على التحول من الضمير الأخلاقى البسيط والذى يعذب المذنب إلى مسئولية البرىء (٣٨).

إن الكلمة لا يمكنها التجسد، بهدف لعب دور الوسيط لتحقيق المصالحة مع البشر والتى يقوم بها الله (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس الإصحاح الخامس الآية ١٨، ورسالة بولس الأولى إلى أهل كولوسى الإصحاح الأول الآية ٢٠) إلا فى إنسانية قادرة على الضيافة، أى تأنسنت، وليس فى تجمع من الحجارة، إن الله، فضلاً عن اختياره لخضوع الإنسان الحر لله فى المسيح، فإنه يصل فيه بالاستعداد الغيرى للإنسانية إلى درجة الكمال، ولذا جعل الله فى البداية التبشير بالخلاص بواسطة تقديس الإسرائيلين، وجعل فى المنتهى إمكانية نقل " وظيفة المصالحة" للرسل (رسالة بولس إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس، الآية ١٨)، ولا تصدر عن ذلك بالنسبة للإنسانية أساساً ضرورة الرغبة فى الخلاص فحسب، بل تصدر كذلك ضرورة العمل من أجله، هذا العمل الذى يأخذ الشكل المثالى للاهتمام بالآخر، ذلك الاهتمام الذى يلزم الله نفسه كما حدث فى المرحلة النموذجية الممثلة لذلك، مرحلة الشفاعة لسادوم،

لقد تواطأ الاهتمام الإلهي بالإنسان مع الاهتمام الإنساني بالله. لقد عرفت إمكانية الله للتأنسن تحقيقًا كاملاً، ومن هذه الزاوية، ليس ثمة احتياج للاستعانة بالكبالا (أي التصوف اليهودي) لنتبين في الكتاب المقدس تاريخًا لتحول الإلهي للطبيعة البشرية . إلا أن الله، المتواصل مع ذاته، كان قد غرس في الإنسان سلفًا قراره بأن يتأنسن، إذ كان يريد أن يوجد " في كل شخص" خلاص الجميع، وهو (الله) الذي يجعلنا نريد ذلك ليس بتأثير من تدخل خارجي، وإنما بتأثير ما به نحن بشر، فوفقًا لـ Pagnka" بانيكا" تلك الشخصية التي تريد أن تعلب دور المسيح في رواية Un bêta "الأبله" "لليسكوف" Leskov كانت المحافظة على النفس وحبها يعني في النهاية حملها على العذاب من أجل الآخرين (أي أن تحمل بدلاً من الآخرين، أن تستبدل بهم نفسها لُتضرب مثل المسيح، أن تعرض نفسها للموت، للعقوبة، وكأنها بلهاء، وهو الوصف الذي استحقته لقيامها بهذه الأعمال الطيبة). إن البلاهة لا تبدو بشكل مباشر جنونًا بالله، بل تبدو مدخلاً لحب الإنسان، أي جنونًا بالمسيح. إن بالنفس في أعماقها نزعة للعب دور المسيح. ويكفيها لذلك أحيانا أن تستمع لعبارة إنجيلية (فيكون ذلك سببًا لإيقاف استعداد دفين) كما حدث للضابط البروسي Cristophe von Soden" كريستوف فون سودين"، إحدى شخصيات رواية Capitaine de Capharnaûm" كابتن دي كافارنوم " لـ Ernest Wichert" إرنست ويكرت"، لتدفع بإنسان إلى أن يكون بديلاً لشخص آخر محكوم عليه بالموت، وذلك في تصرف الدافع إليه هو الكرم الشديد، تصرف لا يمكن كبحه بالقدر نفسه الذي هو غير واعٍ، ويدخل في تكوين" الأنا" "نحن ترنسندينالي" وهو بالذات الذي يؤسس التعاطف "أو الكينونة مع" بشكل عام و "الكينونة – للآخر" و"الكينونة من أجل" بشكل خاص.

أنا لا أشارك إذن ماسينيون الرأي الذي يذهب فيه إلى أن : الشفقة الحقيقية لهي فكرة خارج الزمان والمكان، وقد اندرجت في الجنس البشرّي، في بيت إبراهيم، وكأنها ضيف من الخارج، وذلك بواسطة تناقض غريب، هو الوعد بذرية جسدية، تقدم الوريث (إسماعيل في الصحراء، وإسحاق في المحرقة) كقربان (OM, III, p. 644): في واقعة Philoxenie" فيلوكسيني " كان إبراهيم نفسه هو الذي جعل هذا الوعد يتسع لتعم مكاسبه الجميع، وذلك تعبيرا من جانبه عن رحمته بالهاكلين . كانت المسألة تتعلق بدور الطبيعة الإنسانية بعامة، وبدور طبيعة المسيخ بخاصة في العمل الخلاصي:

وعلى غرار أولوية الإنسانية في المسيح على عيسى الإنسان، (إذ إن غياب أقنوم إنساني في المسيح يعني أنه تحمل مسئولية الطبيعة الإنسانية - الجسد الذي جاء ذكره في إنجيل يوحنا الإصحاح الأول الآية ١٤- وليس مسئولية إنسان يعنيه بما أن الإنسان عيسى، الذي أسفر عنه الصعود، لم يكن موجوداً سلفاً)، على غرار ذلك نجد عند البشر موت الإنسان الفرد من أجل الإنسانية، وذلك في شخص المسيح. ومهما قللنا من نقل مفهوم الإنسانية من دائرته النموذجية إلى موقع ترنسندنتالي، فإنا نقول مع Hans Urs von Balthasar" هانز أورس فون بالتازار": "نتيجة التبادل بين الذوات يوجد بكل ذات إنسانية احتواء صوري للآخرين، وذلك الاحتواء الذي يلفظون منه ماديا بفضل " الكينونة من أجل الذات" . إن هذا الوجود القبلي " للنحن" هو الجانب الأنثروبولوجي من دور المسيح كبديل "(٣٩)، ويجدر بنا إضافة أن دور النائب هذا نفسه ليس نتاجًا للطف منح الله ذاته. فإذا كان " النحن" ينبئ بمفاهيم الجنس أو مجموعة الأفراد، وإذا كان انفتاحاً متبادلاً للذات من قبل الأشخاص في الخضم الحي نفسه، فإن وظيفة النيابة هذه (وهي بالطبع كاملة في المسيح وفعالة وشاملة بشكل مطلق على وجه الخصوص) تسمو أيضًا بإنسانية الإنسان الذي ليس فحسب كينونة مع " كما يعتقد Barth" بارت"(٤٠) ، بل هو " كينونة من أجل" مع إمكانية أن تصبح " كينونة بديلة" ، ومن جهة أخرى فإن " الكينونة من أجل" قد وضعت في مسرحية تعالج في الأساس البدلية، " الوجود من أجل" باعتباره حقيقة كلية": "لا يوجد من يحيا من أجل ذاته فقط، بل هو يحيا من أجل الآخر"(٤١).

وهكذا ينغرس " النحن" في المخلوق على صورة الله، كما تنغرس فيه وكأنها زهرته الأرضية إمكانية المشاركة في الخلاص الكلي (فعل مريم)، وخاصة إمكانية البدلية (دون إغفال بالطبع التقبل الحر لها من قبل المستفيد؛ مما يجعلها فعالة لا هويتا)، إن مبحث المسيح يدعم الأنثروبولوجيا، وبالفعل فإن إرادة المسيح الإلهية، وفقًا لروح مجمع خلقدونيا يشارك في الفداء، كما جسدها بعبقرية القديس" مكسيم المعترف" Maxime le Confesseur وهذا هو معنى آلام Gethsémani حيث ترضخ الإرادة

الإنسانية للإرادة الإلهية ، التى هى - فى آن واحد - إرادة الأب وإرادة الابن ؛ بحيث إن طبيعتى المسيح الاثنتين هما اللتان أرادتا الخلاص وحققتاه[٤٢] ، إن استدعاء إرادة المسيح الإنسانية من قبل القرار الإلهى (الذى كان فعل مريم قد تصوره سلفًا) لا يمارس أى عنف أن تكون ذات إلهية قد أرادت الخلاص إنسانيًا ، وأن تكون للإرادة الإنسانية لهذه الذات طبيعة خاصة (فائقة للطبيعة) بفضل الاتحاد الأقانيمى، فإن ذلك لا يستدل منه على أى اختلاف جوهرى بين إرادة المسيح الإنسانية وإرادة سائر البشر، وبشكل خاص، فإن ضمان حرية إحداهما يظل له قدر الحرية الأخرى نفسه؛ وبالتالى فإن إمكانية قبول خلاص الآخر والمشاركة فيه لهى معطى أنثروبولوجى أبرزته عبارة Catherine de Sienne "كاترين دى سيين" : "إن التطابق بين إنسان وآخر هو بحيث إنهما إذا لم يتحابا فإنهما ينفصلان عن طبيعتهما الخاصة"[٤٣] . إن المعطى ليس مبدأ ، ويظل موجودا كمبدأ ذلك المانح الذى لا يليق به أن يطالب بشىء آخر غير نفسه، أى هبة ذاته، ذلك الفعل الذى هو الحياة الأبدية، إن مشاركة البشر بعضهم البعض قدرهم، ليس ممكنا إلا إذا كان أساسيًا لكل منهم، فضلاً عن حمله لقدر النوع الإنسانى، أن يتعذب بعذاب الله من خلاله (النوع) ومن أجله .

من المشروع التمييز بين نسقين: نسق فعل الخلاص الترنسندنتالى الإرادى، ونسقه اللا إرادى. لا إرادية هى ملحة الإنسان الذى يلعب دور الدعامة بالنسبة للعالم، سواء بفضل الاختيار الإلهى، أو بدافع شفقته، أو بدافع وعية بالذنب[٤٤]، أو بدافع استقامته الأخلاقية وحدها، " فالحب يجعل العالم يبقى" وفقًا لقول أحدى شخصيات Albrecht Goes "ألبرت جوز"[٤٥]، إذ إن الصديق هو " أساس العالم " (الإصحاح العاشر من الأمثال - الآية ٢٥) "كعبور الزوبعة فلا يكون الشرير أما الصديق فأساس مؤبد" ، وهذه هى نظرية الصديقين وعدهم ستة وثلاثون[٤٦] ، وبعضهم لا يكون راضيًا بذلك ولا عليما به . إلا أن هذا لا يحول دون إدراك كل منهم لعذاب العالم ومعاناة نصيبه من الأجزاء الستة والثلاثين من عذاب العالم : ويقابلهم فى التصوف الأربعمائة ولى المختفون ، والذين يجهلون حقيقة وضعهم[٤٧] . وفى رواية الخلاص اللا إرادى (بما أن قداسة Ernie "إيرنى" وراثية) ، كانت المشاركة المباشرة فى آلام الآخرين هى

بوجه ما امتداد لقول المسيح "إذا ضرت ألا أجرح؟ ، وإذا اقتلعت عيناك ألست كفيفا"(٤٨) ويمكننا أيضا ذكر- على أن نفعل ذلك بشكل ، حدود- طقس كبش الفداء من حيث إنه لا ينبغي فيه افتراض التوحد الشخصى معه أثناء التضحية به ، وإن كان هذا لا يحول دون اعتباره شكلا من أشكال تضحية المسيح بنفسه . وتتبدى أيضا كذلك التضحيات الإرادية بالذات على شاكلة قرابين العهد القديم، بلوالقرابين الوثنية . ولقد اعتبرت هذه التضحيات علامات مبشرة بالمسيحية ؛ مما نتج عنه ضمان التحول إليها(٤٩) .

وبما أن النزوع للعب دور المسيح إرادى ، فهو ينغرس فى الرغبة تحقيق الخلاص الكلى ، كما حدث مع Violaine "فيولين" شخصية رواية "كلوديل" L'annonce faite à Marie "بشارة مريم" التى قبلت Pierre de Craon "بير دى كراوون" المصاب بالبرص حتى تخفف من آلام العالم ، بل حتى تنقذه (IV,II) . وقد يكون هذا النزوع من قبل مذنب معروف عنه أن كذلك ، مثل هذا البنى الذى توسل البحارة لإلقائه فى البحر (سفر يونان ، الإصحاح الأول ، الآية ١٢) . وقد يحدث بالطبع أن يكرس هذا النزوع نفسه لنفس واحدة فقط كما نجد فى رواية les anges du péché "ملائكة الخطيئة" لروبرت بريسون" Robert Bresson ؛ حيث صارت بدلية المسيح فكرة ثابتة" إذا استمعت للكلمة التى يربطك الله بها بكائن آخر ، فإن أذنيك ستصيران بدءاً من هذه اللحظة بلا فائدة. ولن تكون سائر الكلمات كلها إلا صدى لها"، وأيضا عند Gertrude Von Lefort "جرترود فون لوفور" نجد البدلية الفردية . صاحت Marie de l' Incarnation "مريم التجسد" التى أردات معالة ضعف Blanche de la Forec "بلانش القوة" : "أنا أهب نفسى قربانا لله من أجلها"(٥٠) . وهذه البدلية لا تستعبد بدلية أوسع مجالا ، من أجل دولة . اقترحت "مريم التجسد على الكرملين" أن تكون قربانا بطوليا يكرس من أجل خلاص فرنسا"(٥١) . وقد تكون البدلية من أجل منطقة بأكملها كما حدث فى رواية Comtesse Cathleen de Yeats "الكونتيسة كاثلين دى بيتس" ، أو من أجل السلام الذى ضحت من أجله بحياتها Raïssa Maritain "رئيسة مارتيان"(٥٢) . إلا أن النسقين يفترضان ، كشرط لإمكانية الرغبة فى الخلص الكلى ، حتى وإن كان غائبا عن الذهن ، يفترضان خلاص الذات ، حتى إذا أعقب خلاص الآخر فقدان المخلص الأمر الذى إما لا يمكن علاجه نسائياً كما حدث بالنسبة للكونتيسة "كاثلين" أو يمكن علاجه بواسطة مكر البر ، وذلك برضاء

"الشيطان فى زجاجة سيتنفسون"(٥٣) . وذلك لأنه إذا كان منطق البدلية عرضة المساومة فى تخطيط الشيطان المشروع بالنسبة له ، فإن الحب الذى يحركها يقرر أمراً مختلفا إذ إن "نور الأنوار يضع فى اعتباره الدافع وليس الفعل . وظلام الظلمات يضع فى اعتباره الفعل وحده" ، كما قال الملاك الذى جاء صائحًا يعلن فى النهاية قبول "كاتلين" فى السماء .

لقد جعل صعود مريم للسماء – وهو ما له دلالته – التحول من النسق اللا إرادى إلى النسق الإرادى ممكنا، فلم تتمن الصغيرة "ليدوين" "لشييدام" أيا من الأمراض التى لا يمكن تصورها التى حاقت به ، ولا تمنت ما أعقبها . وها هى تنسب لها قيمة تفويضية عن جرائم الآخرين . إن الله هو الفاعل . يقول وسيمان ، وهو المتعصب للإنابة(٥٤) ، مفسراً : "لقد ضاعف من حجم هذا الجسم المسكين ، وأعطاه القدرة المخيفة على ابتلاع كل شرور الأرض وعلى حرقها فى سعير العذاب التكفيرى"(٥٥) . وكذلك قد تنتهى بدلية تخلو من احتمال عذاب كبير بموت غير مرغوب فيه ، وإن قبل فى نهاية الأمر لتبين أن الله أضفى على تصرف التعاطف هذا دلالة تقديسية . لم يتعرف الجنود على Christophe von soden "كريستوف فون سودن" الذى كان يرتدى زى ذلك الذى هو أقل رتبة منه والمحكوم عليه بالإعدام والذى سمح له هو بالفرار . واقتيد أمام المقصلة ، وهو يظن وهو يضرب بالعصى إنه سيفلت من عقوبة الموت مع الاكتفاء بمعاقبته بتجريده من رتبته وبإلحاق العار به : "ما حدث كان واضحًا ، نتج الخطأ عن العجلة وبسبب الظواهر الخداعة، ولكن كان يجب فهم لم حدث هذا الخطأ ، وما هى القدرة التى سمحت به . قد يخطئ الإنسان ، أما الله فلا ، كما لا يمكنه التلاعب . وعندئذ تبدل وجهه فجأة . وبلا مقدمات بدا ساكنا ، مضيئا ، هادئًا . لم يكن قد أدرك معنى الحدث الحالى فحسب، بل كان قد أدرك كذلك ما سيحدث . لم يكن قد أراد ذلك، ولكن الله كان قد أراده بالقطع . أعطى بسخاء الكنز بيده اليمنى ، وإن احتفظ بمفتاح الصندوق فى يده اليسرى . وها هو الله يبسط هذه اليد اليسرى ويلقى بالمفتاح . أراد البدء وأراد الله الإتمام"(٥٦) . أو بعبارة أخرى ، استكمل الله البدلية بواسطة التضحية الحقيقية ، أى بالتضحية بالحياة وليس التضحية بالمهنة أو بالشرف فحسب أو بمعنى آخر ، لقد تحول التعاطف إلى حب بفضل تدخل الله . أما حب الله فقد طالب بحقه الغيور الذى لم يعف منه لا "ليدوين" ولا "كريستوف" .

وإذا كانت طباع الإرادى واللا إرادى ترجع إلى ديالكتيك الضمير والحرية ، فإن الحتمية الأنثروبولوجية تتيح الإفصاح عن سبق لا إرادى آخر ، وهو الخاص "بالأنا" ، التى بدلا من أن تظهر بمظهر القادرة على التكفير عن ذنوب الآخرين ، تصبح فيما يقول "ليفيناس" : "هذه الكفارة الأصلية (...) السابقة على مبادرة الإرادة (...) وكأن وحدة الأنا ووحدانيتها هما بالفعل أصلا حمل عبء مسئولية الآخر"(٥٧) .

إذا ما قبلنا كون كينونة المسيح هى بالأساس من أجل الآخر من حيث إنسانيته الخاصة ، فإن جملة الطبيعة الإنسانية تحتم الفردية ، وذلك بسبب صعود الكلمة المقدسة للسماء ، وبما أن الإنسانية تبدو عند تأملها كنقيض للوضع الشائع حيث تحتم الفردية الكلية ، فإننى لا أستنتج فحسب غياب النزعة الباسكالية (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسى باسكال) نظراً لكون غياب هذه النزعة لا يجعل كلا من حب القريب وحب العدو مستحيلين فحسب ، بل يجعلهما مستحيلى التصور ، وبالتالى غير مطالب بهما . ومن المفروغ منه أن تحديد الكلية بواسطة الفردية ، إذ كان يهيئ الطريق للإنسانية فهو لا ينفى النشوة الأخلاقية ، بل على العكس من ذلك هو يحبذها على طريقته بما أن الرابطة التى تربط بين الطرفين بواسطة الحد لا يمكن أن تنفصم . لحب القريب أساس أنطولوجى حتى بالنسبة لحب العدو بل وبالنسبة له بالذات ، إذ إن اللطف يتدخل لتفعيله وتعلن Pensée de Coufentaine "بانسيه دى فونتين" شخصية رواية كلوديل : "يقال إن النفس لا تخلق إلا من أجل الآخرين ، ولتكون بشكل غامض على علاقة بهم (Le Père Humilié, III,ii) . ويمكننا قول ذلك بشكل حاد ومتعال ، دون اللجوء لما هو فائق الطبيعى ، كما فعلت Veronique "فيرونيك" شخصية الرواية : "لسنا كائنات متمايزة (Einzelnes) إنما نحن حب"(٥٨) . يجب أن نكون منتبهين فى هذه العبارة لكل من الرابطة التى تربط بين المونادات والتبادل بينها . إن كينونة الحب ليست بمعزل عن المكتسب . فهى تحدد الطبيعة الإنسانية . ومن الغرور مشاركة الثالوث الإلهى فيها إذا لم تكن تتمايز فيه داخلياً ثلاثة أنماط : النمط الإلهى (فالله حب لا ينقطع سواء من حيث جوهره أو من حيث أقانيمه ، أو من حيث علاقة الأقانيم بعضها بالبعض ، أو من حيث علاقة الأقانيم بالجوهر) . والنمط الإنسانى سوى الإنسان على حب الله الذى يحمل صورته ، وعلى سكينته ، وهو مدعو لحب القريب الذى بالإمكان العثور فيه على

هذه الصوة فى فردية مختلفة ، متوسلاً بالكلية هى أخوة . ونمط المسيح، الذى يصل بشكل مطلق الحب الإنسانى بالحب الإلهى ، على أن يكون ذلك بحيث تصبح الكلية الإنسانية بتحديدها لكل علاقة تبادلية بين الموناد ، تصبح بالفعل مونادا بدالة مطلقة ، ونظراً لهذا فإن لعبة البدلية الروحية فى تركيبتها الصوفية، ليست مبررة بأى قانون آلى.

٤- مخاطر البدلية :

(أ) فسادها :

لقد أدت الظروف التاريخية وازدياد دعوى ماسينيون عمقًا، إلى توسيع زاوية البدلية التى كانت ثرية من قبل كما حاولت أن أبين. عنى قبيل وفاته بالملحدين، ولذا قال فى مناشدة ١٩٦٠/٤/١: "إن لعنة النفوس (نفوس الشيوعيين وغيرهم) تكون باعتبارها "بعيدة عن تأثير رسلنا" المدعوين إلى عدم " إلحاق البلل بأنفسهم"، فى الوقت الذى يدفع بنا القدر جميعًا إلى مياه" اللجة" تسبقنا رءوسنا، سواء أكنا نرتدى بدل الغطس المسموح بها أم لا. " من يريد إنقاذ نفسه سينقذها".

للبدلية عن المسلمين فى الواقع ضمانات أفضل مما للبدلية عن الملحدين، إذ إن الأول إما مستفيدون بها من خلال إبراهيم(٥٩) أو راغبون بفضل سيدنا محمد فى الاستفادة من الوعد، بينما يسخر منها الآخرون أحيانًا، وأحيانًا يزيدون موقفهم سوءً بالتجديف . غير أنه ، كما فى الإمكان تخيل امتداد البدلية حتى بلوغ الكفر، سواء أكان فعليا أم صوفيا، ففى الإمكان أيضًا وجود خطر الانزلاق للإلحاد ، وهذا هو الخطر الذى عرفه كل من تيريزا يسوع – طفلا ويعل شيم.

(ب) حالتا تيريزا يسوع – طفلا ويعل شيم :

نفذ غشى السماء بالفعل إلى نفس تيريزا للطفل يسوع، والتى كانت بدالة عن الملحدين. وهدد الدوار الكرملية التى جلست على مائدة الخطاة يدفعها إلى هاوية

الإنكار، يهدد الإيمان بقوة، بل وقد يضل، دون أن يضيع، لو صار الدوار بالفعل مسحوراً بالفراغ.

ولفهم هذا الاختبار، يجدر بنا التذكير بهبة تيريزا نفسها قرباناً (Pri. 6)، والفكرة هنا مسيحية تماما، وهى عبارة عن تحويل مسار " العقوبات المقصورة على المذنبين" إلى الضحية ، وليس هناك ما هو أكثر بداهة من ضرورة تحقيق هذه البدلية خلال التمييز الصارم بين أقطاب البدلية، إلا أنه ليس ثمة ما هو أكثر صعوبة من ذلك طالما أن الضحية تجعل نفسها، فى انفتاحها على الآخر، عرضة لألم الآخر، بل هى تجد نفسها وقد هاجمها شر الآخر الذى يستفيد من العلاقة التى تأسست بين الطرفين لتصفية هذا الشر، ولجعله يأخذ شكل تداول ظناً منه أن سيضمن الخلاص بواسطة تبادل اللطف، وإن كان لا ينجح – فى أغلب الأحيان – إلا فى الحصول على مردود القوة الخبيثة، ونحن واجدون لتحول الجرح الذى تخر منه الرحمة إلى فجوة عند مؤسس الحاسدية.

لقد رجت روح Sabbatai -Tsevi" ساباتاى تسيفى" المسيح الدجال " بعل شيم " أن يعمل على فدائه. إلا أن الفداء تحقق، فيما يقول النص الذى ورد عند " بوبر" بواسطة وصل حياة بحياة، وروح بروح، ونفس بنفس، كان التواصل بدلاً من مجرد البدلية وهكذا نشارك الصديق الدجال فى عملية تناضح، وانتهز الأخير فرصة نوم المحسن إليه ليوحى له بأن يصبح شبيها به . ويلقى الحاسدى بعنف بصاحب الغواية الذى يغور فى الهاوية (٦٠)، أن يكون المرء مثل " ساباتاى" معناه أنه قد أصبح بداهة مسيحا، أو إذا لم يتحقق ذلك، فهو يدعيه ، مما يلزم عنه ارتداده عن العقيدة. ما هو أصل مثل هذه الغواية؟ ليس هو "ساباتاى " أبداً! فنزوع " بعل شام" إلى أن يكون مسيحا بدأ من رحمته وليس من التناضح بينه وبين مسيح هو ابن للكذب . ويفترض مبدأ الفداء ذاته، والذى يتحقق بواسطة إنسان، لعب دور المسيح . وفضلاً عن هذا فإنا نستطيع رؤيته (أى دور المسيح) وهو يتحقق فى التناضح وإن كانت العدالة مما لا يمكن نقلها للغير بدون تحمل فى المقابل وزر الخطئية، التى هى فى حالة " ساباتاى" ادعاء أنه مسيح . إن حمل مسئولية الخطيئة لا يظل خارجياً بالنسبة لصاحبه، شأنه شأن

تسديد ديون الآخر أو شأن معاناة العذاب بدلاً منه (الخطية فى رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس، الآية: ١٢) إلحاق الخطيئة بالمسيح بما أن المسيح قد تحمل بالفعل عواقب الخطيئة دون أن يكون قد ارتكبها . وهو يتبدى أيضاً فى صورة تبادل (وهو ما يقابله فى العقائد المسيحية تبادل هبة الحياة للبشر وهبة الموت للكلمة) . نفذت روح الشر إلى "بعل الشام" بواسطة التجاذب المتبادل بسبب قداسة هذا الأخير، وبما أن هذه الروح أخذت شكل "ساباتاى"؛ فقد التقت النزعة المسيحية الساباتاتية بالنزعة المسيحية المحايثة للحاسدى، ولوثتها، بالرغم من أن النزعة المسيحية المحايثة عادة ما تتحمل وزر أنماط أخرى من الخطايا، التى لا تؤثر أبداً بالرغم من كونها عرضاً أعظم شأناً فى وعى النزعة المسيحية بذاتها، كما يحدث فى هذه الحالة بسبب تقارب المعانى. والوضع نفسه نجده بالنسبة لغواية المسيح فى الصحراء، الذى يفصل أبعاده لإبليس عنه، فصل بين نزعتين للمسيحية، أحداهما مغرورة(سحرية، متعالية، ومتسلطة) .

إن الاهتمام بالخلاص هو الذى دفع بكل من "بعل شيم" " وتيريزا" لقبول التناضح، بما يشبه الانزلاق إليه بشكل إرادى فى الحالة الأولى، ولا إرادى فى الحالة الثانية . إن ما يدخل من فوهة التعاطف يصطبغ بشر الآخر. فى الحالة الأولى كان الادعاء كذباً، وفى الحالة الثانية كان عدم الإيمان. مختلفة هى قدرة المسيح على الخلاص ، إذ تؤثر الكلمة بقوة على الشر ، عن قدرة البشر ، أى أشباهه [٦١] القابلة للخور وغير المضمونة .

الهوامش

(1) Opera Minora (OM), Beyrouth, Dar al- Maaref, III, p. 696

(٢) رسالة لمارى كحيل بتاريخ ٢٨ يوليو ١٩٤٥.

L'Hospitalité Sacrée, ed. J. Kemyell, Paris, Nouvelle Cité, 1987 p.228

(3) Difficile liberté, Livre de Poche, 1984, Paris, P. 129)

(4) Lettre du 17 Octobre 1908 Correspondance Cloaudel - Massignon, Paris, DDR 1973 P.51)

إن هذه العبارة التي ترتكز إلى توحد الجميع في آدم سنفسر البداية المطلقة، أي بداية المسيح، الذى يتكاتف الجميع فيه بالتساوى.

(٥) "لم يكن (أى على الألوسى) يستطيع عدم إنقاذى، بما إننى كنت قد طلبت من أن أكون ضيفه".

(Massignon, Les Malîtres qui ont guidé ma vie, in Jacques Keryell (dir), Louis Massignon et ses contemporains, Paris, Karthala, 1997, p . 18) OM III p. 366. راجع أيضاً

(٦) رسالة كنوز الدين بيهوم بتاريخ ٢٦ فبراير ١٩٣٨، (in L'ttospitalitié Sacrée, P. 204)

(7) Massignon, La Passion de Hallâj, Paris, Gallimard, 1975 , p 28

كان الحلاج يذهب إلى (...) أن الله في كل دقيقة يظهر ٧٠٠٠٠ صديق بواسطة أحد الأولياء ، وفى المرجع نفسه ص ٣٠ : " اعتبر الحلاج هنا إحدى هذه النفوس التي أنعم بها ، كبدالة للجماعة الإسلامية أو بتعبير أكثر اتفاقاً ولغة الكتاب المقدس كبدالة لكل البشر عبر المؤمنين بالله الذى ضحى له إبراهيم وعبر الحجاج المغتربين الذين يرغبون فى أن يجدوا أنفسهم لحظة موتهم فى " حضن إبراهيم " حيث سيحقق الله الارتفاع الروحى الأبدى " انظر أيضاً الجزء الثالث ، ص ٢٢٦ ، إن المبالغة ليست كبيرة ، لقد أعدم الحلاج لأنه دعا إلى التضحية بالذات من أجل الإخوان ، قرباناً إبراهيمياً " (Convocation du 27, 3, 1958)

(8) OM, II, P. 342

(9) Cf. Lettre à sa femme in l' Hospitalité sacrée, p. 60

(10) Lettre à Mary Kahil du 25 mars 1979 (l'Hospitalité sacrée, p 258

(11) Massignon, La Passion de Hallâj, I, P. 30

(12) Lettre à Mary Kahil du 25 mars 1938 (in'Hospitalité sacrée, p. 206

(13) Cf. Massignon, Les Trois prières d' Abraham, Paris, Cerf, 1997 p. 55.

(14) Lettre citée in l'Hospitalité Sacrée, 59.

(١٥) خطاب لماري كحيل بتاريخ ٢١ فبراير ١٩٣٤ (l'Hospitalité Sacrée, P. 178)

(16) Pro Hallagio, in l' Hospitalité sacrée, P. 468

(١٧) خطاب لماري كحيل بتاريخ ٢٥ أغسطس ١٩٣٧ (L' Hospitalité sacrée, P. 199)

(١٨) خطاب بتاريخ ٢٤ أبريل ١٩٤٨ (l'Hospitatlité sacrée, P.230)

(١٩) رسالة لماري كحيل بتاريخ مارس ١٩٤٥ (l'Hospitalité sacrée, p. 220)

(٢٠) توضح Convocation "مناشدة" ١٩٦٢/٢/٢ ذلك: "أعنى بهم العمال المسلمين من شمال أفريقيا".

(٢١) وسيحدد ماسينيون ذلك فى " مناشدة" ١٩٦٢/٢/٢ :"إن الضيافة هى أساس يوم الحساب،" وذلك بالإحالة للآية نفسها .

(٢٢) نحن لا نستطيع فى حقيقة الأمر استخلاص البدلية صراحة من النص التالى: " امح أخطاء المخلوقات ولا تمح أخطائى" (نقلاً عن ماسينيون فى **La passion de Hallāj, Paris, Gallimard, 1975, III p. 226**) إذ إن بنية الواحد من أجل الآخر ليست مؤكدة. إن الشيء المنشود- فيما يبدو لى- هو إذلال الذات التى يضاعفه خلاص الآخرين، إن مقولة البدلية تتجلى فى الإسلام فى نظرية الأبدال (وهم عموما سبعة أو أربعون) ووظيفتهم ضمان أساس من العصمة للكون (وهو الدور الذى يوازى دور المقسطين الثلاثة والثلاثين فى التراث اليهودى).

(23) l' Hospitalité sacrée, PP> 373-374 et Lettres de la Badaliya,

(24) l'Hospitalité sacrée, P. 376

(٢٥) خطاب ٣٠ مارس ١٩٦٠ (l' Hospitalité sacrée, pp. 314-315)

(26) l' Hospitalitéacrée, P. 93

(27) Ibid. P. 100

(٢٨) رسالة لماري كحيل بتاريخ ٨٢ أكتوبر ١٩٣٧ (l' Hospitalité sacrée, p 201)

(29) status de la badaliya, in l' Hospitalitésacrée, pp. 373,375

(٣٠) " إن الحقيقة ليست هى حقيقتى الصغيرة الخاصة بى"، ولا هى كذلك فكرة جماعية، إنما هى علاقة روحية خالصة وساكنة، تتحقق لرفيقين، بواسطة فهم للآخر (أفلاطون) من حيث هو غريب والذى يصبح ضيفا. لقد بين " ليفى ستراوس" كيف أن اللغة البدائية هى تزاوج، واستقبال للغريب فى السكن العرسى (...) فنحن لا نجد الحقيقة إلا بممارسة الضيافة" (OM, III, PPP. 608-609). " إن المراة فى حياة الرجل تمثل زيارة الغريب، القدس، فهى علامة الضيافة، وهى تستبدل قرابة الاقتران بقرابة النسب الأبوى الذكورى.

(31) l' Hospitalité sacrée, P. 374

(32) Buber, La Légende du Baal- Shem, Monaco Rocher, 1984 p. 170

(33) Fragments sur Isaïe, PG 13, 217

(34) l' Orthodoxie, tr. C. Andronikoff, lausanne, l' Age d'homme, 1980 p, 167

(35) Spinoza, Paris, Idées/ Gallimard 1979 p. 19

(36) Exégèse des lieux communs, Paris, Gallimard, 1973 p. 35

(٣٧) سانهدرين ٣٧أ. وانظر القرآن سورة المائدة الآية ٣٢، هذه العبارة ليست ذات طابع مسيحي في حد ذاتها، بالرغم من كون أساسها هو مبدأ التضامن العالمي نفسه، أي التوازن المتعالي بين فرح البعض ومعاناة البعض الآخر كما جاء في الفصل الثاني والعشرين من كتاب " بلوا" **La femme pauvre** "المرأة الفقيرة".

(٣٨) " لقد بدأ الضمير الأخلاقي بالسؤال الإلهي: قابيل، ماذا فعلت بأخيك هابيل؟ " وسينتهي بهذا السؤال الآخر : هابيل، ماذا فعلت بأخيك قابيل؟

Nicolas Berdiaev, De la destination de l' Homme, Paris, 1939p. 356 -

(39) La Dramatique divine, 11/1, tr. Y.. Gélébart & C. Dumont, Namur, Culture et vérité, 1986, p.356.

(٤٠) على النقيض من " الكينونة من أجل" فإن قرين عيسى (والأنا فيه ينتج عن " الأنت")، فإن صورة الإنسانية الأساسية تبدو كينونة مع إن "بارت" لا ينفي أبداً أن كل إنسان يمكنه أن يكون من أجل الآخر، ولكنه يمتنع عن جعل ذلك هو السمة المميزة والدائمة للفرد: "إن البشر يعيشون بلا شك بعضهم من أجل البعض. إلا أن إنسانية المسيح وحدها هي التي يمكن وصفها، بمعناها التام، على أنها كينونة من أجل القريب، إن وجوداً يكرس ذاته تماماً للقريب لا يمكنه أن يحسب إلا على يسوع. ومن جهة أخرى، فيما أن الإنسان يحيا من أجل القريب، فإن القريب يعيش أيضاً من أجل الإنسان: ثمة تبادلية هنا، إلا أن هذه التبادلية لا تخص إنسانية يسوع، لأن " من أجل القرين" هنا غير ارتدادية" (Dogmatique, III/2 *, tr. F. Ryser, Genéve, Labor et Fides, 1961,p. 264) ولا مجال للشك في كرامة " الكينونة – مع " لسببين: فمن جهة التعايش الإنساني ليس مثلا أعلى لابد من تحقيقه، إنما هو حتمية طبيعية **Ibid., P342**، ومن جهة أخرى هو صورة للثالوث الإلهي (Ibid, p 349). إن موقف بارت بالرغم من مزاياه ليس في منأى عن كل نقد: فقراره بتأسيس الأنثروبولوجيا على مبحث المسيح (Ibid, p 45,61-62,224) كان ينبغي أن ينتهي به إلى فرضية أن الإنسان قد فقد أثناء سقوطه، طابع "الكينونة – من أجل" . وبالفعل "فيما يؤكد" الطبيعة الإنسانية كما خلقها الله توجد بلمسيح (Ibid., p53).إن ما فقد يسترد باللطف، ويلحق "بالتزاز" بالرغم من لهجة صيغته المتعالية (النحن باعتبارها الجانب الأنثروبولوجي من وظيفة المسيح النيابية) ببارت فيما يتعلق بنسب تبادل الذوات للإنسان . فوفقاً لرؤيتي، فإن الجانب الأنثروبولوجي من مبحث المسيح هو "الكينونة من أجل" التي ينبغي أن تظهر، فيما يقول Levinas" ليفيناس"، باعتبارها شرط إمكانية " الكينونة مع" . يقول " ليفيناس" " إن الذات هي الحامل: فهي تحت وطأة الكون – مسئولة عن كل شيء" ("شيء آخر غير الكينونة " **Autrement qu'être, La Haye, Nijnoff, 1974**، p. 147)

(41) Claudel, L'otage, III,iii.

(٤٢) ارجع لـ Opuscula Theolgica et Polemica 6 pG 9165A-68D . ليس مما يثير الدهشة إذن أن نقرأ ما كتبه "Maxime ماكسيم" من أن لطف الروح القدس لا يحقق الحكمة في الإنسان من غير العقل الذي يستقبله " أي الروح القدس"، وهذا الأمر نفسه الذي يميز مبحث المسيح، صالح بالنسبة

للأنثروبولوجيا الصوفية: " لا يلغى لطف الروح أبداً قدرة الطبيعة (...)، كما أن الكلمة قد تجسدت بلا أدنى شك لا يفضله إنما بفضلنا عند تحقيقه لسر التجسد، فالروح القدس لا يحقق في القديسين معرفة الأسرار بدون قدرتهم الطبيعية على البحث والتدقيق في المعرفة، مثله مثل الكلمة التى لا تحقق ما ينتمي للطبيعة الجسدية بدون الجسد الحي والعقلي"

(Questions à Thalassios, p.59 ; PG 90, 608, tr. E. Ponsoye, Suresnes, Ed. De l Ancre, (1992)

إن قدرة كل منا تظهر حالته الروحية. عندما نقرأ ما كتبه Saint Ephrem "القديس افرايم" من أن التجسد خلط بين وطبيعة عليا وطبيعة سفلى وكأنهما علاجان (De nativitate, VIII,2) . فلابد أن ننتهى إلى أن الطبيعة الإنسانية تمتلك أيضاً القدرة على الشفاء .

(43) Oraisons Xvil

(٤٤) صرخ Marcel مارسيل،الأخ الأصغر لن سيصبح الباب سوزيم Zosime " كل منا مذنب أمام الجميع ، وبسبب كل شيء وأنا أكثر من الآخرين" وأضاف "أتمنى أن أكون مذنباً تجاههم، لأنني لا أعرف كيف أحبهم" (Dostoievski, les Fréres karamazov, VI) تحمل مسئولية كل خطايا البشر والتكفير عنها بدلاً منهم، هذا هو ما ستكونه تعاليم البابا .(VI,iii) وعلى هذا الأساس كان ديمترى يريد أن يكفر عن ذنوب الآخرين بدلاً منهم (XI, IV) وكان كوليا يريد الموت من أجل الإنسانية" (الخاتمة ،iii)

(45) La flamme du sacrifice, tr. P. Bertaus, Paris, Albin Michel, 1957 pp. 38, 102.

(٤٦) انظر Talmud, soucca, 45b بواحد فقط يكفى وفقاً لما جاء فى Yoma 38b إذا لم يبق فى الأرض إلا صديق واحد فهو سيحفظ العالم".

(٤٧) انظر كشف المحجوب، لندن، لوزاك ١٩٩٦، ص ٢١٣ يذكر ابن عربى أربعة صديقين هم الأوتاد الذين يحفظ بهم العالم (الفتوحات المكتبة، القاهرة، ١٣٢٩ هـ، الجزء الأول، ص ١٦٠) Oraisons X VII

(48) André Schwarz - Bart, Le Dernier des justes, Paris, Livre de Poche, 1968, P. 467.

(٤٩) وهذا ما نقرأه عند فيلسوف معادى للمسيحية فى القرن الثالث: " تأكيد، اتفاقاً مع تعاليم الكنيسة أن المسيح سلم نفسه من أجل محو الخطايا، لهو أمر يجد عند العامة نوعاً من المصداقية، بسبب شهادات المؤرخين اليونان الذين يقولون لنا إن بعض البشر سلموا أنفسهم من أجل خلاص مدنهم". (Alexandre de Lycopolis, contre la doctrine de Mani, tr. A.villey, Paris, Cerf 1985, 40) وليس الطابع الإرادى للتضحيات بالذات الذى تعلن عنه هذه التضحيات دائما محل ثقة، فقد يوجد بها أحياناً، فضلا عن الضغط الاجتماعى الذى يمارس على الضحية، خدعة فيكفى الزعم أن الضحية قد وافقت على ذلك طواعية، أو شراء الشخصى، وهو وضع meriah عند Khonds الهند، ثم إخباره قبل التضحية به، تجنبا لكل ذنب، إنه لم يؤخذ بالقوة انظر ا(James Frazer, the Golden Bough, Londres, Macmillan, 1917 p. 52)

(50) La derniére a' l' échafaud, tr. B. Briod, Paris, Julliard, 1987, p. 37.

(51) Ibid., p. 92.

(٥٢) انظر Journal يومياتها بتاريخ ١٦ أبريل ١٩٣٩ . ففى ١٢ أغسطس سنة ١٩٣٥ أعطت عبارة باسكال الشهيرة "سيظل عيسى يحتضر إلى نهاية العالم" ، معنى المشاركة : "لابد من وجود نفوس يستمر من خلالها فى الاحتضار" .

(٥٣) قدمت تأويلا لهذه الرواية في

B. Forthomme & J. Hatem. La Charité de L' infinitesimal, Cariscript, 1996

(٥٤) وفقا لويسمان "كل خدم المسيح هم قرابين تكفير (Saint Lydwine de Schiedam, Paris, Plon, 1934, p.212) وهي صيغة مبالغ فيها حتى لو خفف منها اعتبار أن هذه الرسالة يعهد بها للبعض بشكل خاص فيمكن لتيريزا الأفيلية القول إن الاهتمام بالآخرين له الأولوية في قمة الحياة الصوفية ، حيث تتحد "مارت" Marthe ومريم ، بل هي تحدد كهدف بالنسبة لعاملة الكرملين الذين نذروا أنفسهم التأمل ، وخلاص النفوس وذلك في بداية Chemin de la perfection "طريق الكمال" : وعلى طريقتها أكد Saint Seraphin de Sarov "القديس سيرافين دي ساروف" مساندته بما أمر به "حقق السلام الداخلي لنفسك لينقذ العديد من الناس أنفسهم معك" حتى وإن كان ثمة تمييز بين الخلاص الذي يحققه التصوف والخلاص الأخلاقي – المسيحي ذي النمط البدالي .

(٥٥) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٠ – ٤١ ، ولنذكر أن القديسة عملت أيضًا على تخليص النفوس من المطهر (ص ٧١ ، ١١٣ ، ١١٧) .

(56) Wiechert. Le Capitaine de Capharnuon, tr. E. Delcour, Paris, Calmann - Lévy 1967, p. 25.

(57) Autrement qu' être, p. 151. Voir B. Forthomme & J. Hatem, Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry, Paris, Cariscript, 1996.

(58) Gertrude Von Lefort, La Couronne dess anges, tr. M. M. uller Strauss, Paris, Amiot et Dumont, 1954, p. 215.

(٥٩) في مناشدة ١٩٦١/١/٦ أدان ماسينيون استغلال المسلمين باعتباره انتهاكًا للحرمات؛ إذ إنهم مطهرون مثل اليهود أي هم "مؤمنون قد حصلوا بفضل عهد من الله على وعد بالخلود".

(60) Buber, Les Récits hassidiques, Monaco, Rocher, 1978, p. 134.

(٦١) هذه النفوس المصلحة التي تعيد أهوال الصلب والتي تصلب نفسها في مكان المسيح الخالي ، لهي بوجه من الوجوه شبيهة بالابن ، وهي تعكس في مرآة بالدماء وجهة المسكين" :

(Huysmams Sainte Lydmine de schiedam P.64)

المحور الخامس

لويس ماسينيون ودراسات الآثار الإسلامية

- **هشام جعيط:**

لويس ماسينيون وخطة الكوفة

- **أيمن فؤاد السيد :**

لويس ماسينيون ودراسة آثار مدينة القاهرة

ماسينيون وخطة الكوفة (*)

هشام جعيط

قبل أن يكتب " شرحه لخطة الكوفة " ، وقبل أن ينشره فى " أمشاج ماسبيرو " Mélanges Maspero, Le Caire, 1935 - 40, Vo1,3 كان ماسينيون قد قام فى عام ١٩٠٥ "ببعثة إلى بلاد ما بين النهرين " التى سافر إليها على حصانه بحثًا عن الكوفة ، وفى عام ١٩٠٨ كانت الإمبراطورية العثمانية مازالت موجوده وكأن العراق لا يزال فى سباته، وكانت الكوفة بلدة كل ما فيها قديم تغطيه الأطلال ، وكانت فكرة اكتشاف هذه المدينة تنتمى تقريبًا للدفع نفسه الذى حرك مكتشفو أشور ونينوا وخرسان قبل ذلك بنصف قرن . والفارق هو أن الكوفة كانت مدينة عربية إسلامية ، وأن هذه الحضارة العربية الإسلامية كانت لا تزال حية . وفضلاً عن ذلك كانت الكوفة تخاطب المخيلة الشيعية سواء فى العراق أو فى إيران بما تمثله من رمز دينى ، كان لابد – سواء فى عام ١٩٠٨ أو فى عام ١٩٣٤ – أن يكون الدور المزدوج للكوفة حاضرًا فى الذهن باعتبارها :

١– مستقرًا لأقدم تجمع سكانى عربى فى العراق ، وباعتبارها نقطة انطلاق الغزوات الكبرى تجاه شرق العراق .

٢– باعتبارها مركزًا لنشأة التشيع وللأحداث الكبيرة التى شكلته : خلافة على ومقتل الحسين، وثورة التوابين، وثورة المختار، وثورة زيد بن على ، العقل المدبر للدعوة لأهل البيت، وإعلان الدول الجديدة ؛ أى كل ما كون رموز التشيع .

(*) مترجم عن الفرنسية .

إن ما ينتمي للدور الثقافي للكوفة : النحو، والفقه، والحديث، والشعر، والقرآن ، كان معروفًا من قبل الوعي التاريخي الثقافي العربي والإسلامي ، إلا أن انتماءه للتراث جعله حبيس طيات كل النصوص المؤسسة .

كان إسهام ماسينيون الكبير هو إحياؤه للملموس ؛ فقد استخلص تصورًا مذهلاً بفضل تجوله بين الأطلال والفضلات ، وبفضل تحديده للجهات الأربع ، وبفضل استماعه للتراث الشيعي الذي كان لا يزال حيًا بعد ، ثم بمضاهاة كل هذا بأقدم النصوص التي كانت تظهر الكوفة على أنها مسرح كبريات معارك العروبة الأولى ، وإني لأذكر كيف أذهلتني قراءتي للمقال لأول مرة عام ١٩٦٤ ، وكيف أنه بهرني وحيرني بالقدر نفسه ، كنت أعرف حينذاك أشياءً عن الإسلام ، إلا أنني كنت لا أستطيع إدراك حضارته بوضوح فضلاً عن أن انتمائي لهذا العالم كان يلجم تناول العلمي له حدثت أمور كثيرة في الكوفة في القرن الأول (الهجري) ، وكانت المصادر التي تناولتها – من قبيل الطبري – واضحة بقدر كاف . وإن كانت مضللة ، أما الإطار الواقعي الذي جعله ماسينيون واضحًا شفافًا بالرغم من وجود بعض مواضع الغموض به ، فقد كنت أجهله تمامًا وأكاد لا أفهمه ، وذلك في الوقت الذي كنت أعرف وأفهم جيداً " المجتمع الاقطاعي " في الغرب ، أو القرن السابع عشر الفرنسي ، أو اليونان القديمة ، أو الإمبراطورية الرومانية كذلك .

رأيت عالمًا كاملاً ، قد اختفى الآن ، يمر أمام عيني ، وكذلك أسماء قبائل وعشائر ، ومساجد ، وأحياء ، ومواقع مختلفة، وجبانات وسكك ، والكناسة والسبخة ، أمده الطبري – فيما يقول – بـ ٥٢ تأريخًا للمدن ، وأمده البلاذري بخمسين ، والأغاني بعشرة ، كما أثرت فيَّ كذلك معرفته بالمصادر الشيعية ، وضخامة حجم ما رجع إليه ، وعصبية أسلوبه وإيجازه .

لقد لعب مقال ماسينيون في ١٩٣٤ بالنسبة لي – وأنا بعد باحث شاب – دور النموذج العلمي ، إن البحث العلمي يعيش على نموذج يحدده ويثبت صحته ، وعندما يفشل في تفسير كل شيء وعندما تظهر مشاكل فإن نموذجًا جديداً يأتي ليطيح بكل شيء وليقدم حلولاً مرضية ، والمثال على ذلك : نيوتن وكتابه " المبادئ " ، ثم "مقالات " أينشتاين الثلاثة في عام ١٩٠٥ أو نظرية مصدر اللهب .

فبدون مقال ماسينيون كان سيصعب عليّ فهم بنية الكوفة القديمة ، ولكنى أصبحت أسيرا له . لم يكن للمعرفة التاريخية أن تقف عنده ، لتعلن أنه صحيح كلية ، ثم تتخطاه لمسائل أسهل حلاً وذات أهمية كبيرة بالنسبة لروح عصرنا .

خلاصة القول إن مقال ماسينيون فريد بحيث لا يمكننا تجاهله، وغير كاف بحيث لا بد من تجاوزه فى البحث ، ومن هنا ، فهو يلعب دور النموذج ، وهو يلعبه بشكل مهم ، بحثه للبحث على السير فى طرق دقيقة للغاية فيما يخص الاستكشاف وقراءة المصادر، ومما لا شك فيه أنه أثر فى أبحاث J.Sauvaget "ج. سوفاجية " عن دمشق وفى مقاله " خطة دمشق " وفى أبحاث س . العلى المستقبلية .

والمشكلة فيما يتعلق بالكوفة أن وجود مثل هذا المقال مزعج أكثر منه مشجعًا ، فلا يمكننا تجنبه ولا الاكتفاء به ، ومعلوماته عن الكوفة هى – فى آن واحد – ثرية وغير كافية ، ومن هنا كانت ثمة مشاكل تكاد أن تكون مما لا يمكن التغلب عليه .

لم يقدم لنا ماسينيون خطة، بل قدم لنا تخطيطًا أوليًا شديد التبسيط ، إلا أن هذا التخطيط الأولى قليل الاعتماد على التوزيع القبلى الأول الموجود فى " خطط " الطبرى فيما يذهب سيف ، والثابت إلى حد ما ، وإن وضعه على فى الاعتبار ، ويعتمد هذا التخطيط الأول خاصة على رواية أبى المقفع عن الثورات الشعبية فى عام ١٢٢ هـ (زيد بن على) وعلى كتاب " البلدان " لليعقوبى (القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى) وهو يعتمد بالطبع على " فتوح البلدان " للبلاذرى الموثوق فيه تمامًا والغنى بالمعلومات عن المدن .

تحتوى دراسة ماسينيون على التخطيط البيانى ، وهو – كما يدل عليه اسمه – شديد التبسيط ، كما تحتوى على نص الشرح أو بمعنى أدق على نص الدراسة – التى لا تعدم الأركيولوجيا – جاءت هى نفسها أركيولوجيا مصدرها الكتب ، ولكنها أركيولوجية لم تُنقَ مما لا جدوى منه ، كما خلت من ترتيب طبقات الحفريات .

وكان هذا هو السبب فى إثارة مشاكل ضخمة ، كان لابد فيما أرى من مواجهتها ومن محاولة حلها بالوسائل نفسها، أى بأركيولوجيا مصدرها النصوص ، واستثنى من

هذا تلك الحفريات الأثرية التى قام بها مع ذلك منذ ذلك الحين ع . مصطفى ، وهى تخص قصر القلعة والقليل منها يخص الجامع .

يقول ماسينيون عن عمله إنه كان عليه مبدئيًا ألا يفيد الدراسة التاريخية للإسلام فى العراق طوال القرون الثلاثة الهجرية الأولى فحسب ، بل أن يفيد كذلك الدراسة الاجتماعية للسكان البدو ، وفى اعتقادى أن إسهامه الرئيسى تمثل فى النقطة الأولى ؛ إذ إن دراسته نجحت – إلى حد ما – فى توضيح الإطار المكانى وفى جعله ملموسًا ، وأعنى بالإطار المكانى الأمكنة وكذلك الكيانات القبلية ، لقد نجح بقدر أقل فيما يتعلق بالنقطة الثانية ، وأقول " إلى حد ما " لأنه نجح فى محاولة وضع خطة لها ، فقد كان من العسير إيضاح كل شىء فى دراسة أولية وعامة وإن كانت مختصرة .

لم يستطع التمييز بين المجموعتين المكانيتين الكبيرتين : المركز – والخطط ، وإن لم يذهب إلى حد الوقوع فى الخطأ الجسيم الذى وقع فيه **Creswell** " كريسويل " فى مقاله " العمارة " فى دائرة المعارف الإسلامية ، والذى تابعه فيه أ. فكرى وجنابى .

وأساء – فى رأيى – فهم البنية فى الخطط ، كما أساء فهم كلمة مناهج ، وكذلك خطة الكوفة فى مجملها والتى كانت مربعة وليست دائرية ، أما كل ما يتعلق بالعالم القبلى فى حد ذاته فقد أدركه بشكل رائع .

ومن جهة أخرى فقد احتفظت الكوفة على مستوى التخطيط العمرانى وعلى المستوى المكانى ، طوال قرنين أو ما يزيد ، بتنظيمها الأول الذى كان هندسيًا وجيد التهوية ، وهو ما لم يعرض له ماسينيون ولا فهمه .

إلا أن دراسته ظلت فى جملتها " لقطة " حددت مشكلة كبيرة وأشارت إلى المسار الذى ينبغى اتباعه ، وإلى ما ينبغى أيضًا استكماله وإصلاحه .

إنها نموذج للتأريخ العربى :

– أولاً على مستوى دراسة التخطيط العمرانى للمدن العربية الإسلامية فى القرنين الأولين .

– على مستوى السكان أيضًا ، وعلى مستوى بنيتهم الأصلية ونموها.

– على مستوى النظام الاقتصادى الناتج عن الفتوحات .

وهذا صحيح – فيما يقول هو نفسه – بالنسبة للإسلام فى العراق فى القرون الثلاثة الأولى؛ لأن الإسلام العربى الوحيد الذى يمكن الحديث عنه ، والذى يجب إضافة حالة مصر إليه .

وفى هذا الصدد ينبغى دائمًا – فيما أقترح – اتباع منهج تاريخى دقيق وتحليلى، ليس ثمة دراسة شاملة اليوم لتاريخ العرب بإمكانها تجاوز القرون الثلاثة الأولى ، وليست ثمة قيمة لأية منها إذا لم تدرس المدن ، والريف ، والسكان ، والنظام الاجتماعى – السياسى ، والحياة الاقتصادية فى العراق ، وفى بلاد العرب ، وفى سوريا ، وفى مصر (وربما تستبعد مصر)، و كما توجد حاليًا دراسات جيدة ، توجد كذلك ثغرات هائلة ترجع لصمت المصادر بالقدر نفسه الذى ترجع فيه لاتجاه الأبحاث ، وإذا أخذنا مثال الكوفة فهى لم تخل من الحفريات الأركيولوجية فحسب ؛ بل من التصوير الجوى كذلك .

بهذا المقال جذب ماسينيون الذى كان عالمًا كبيراً وعبقريًا فى مجال التصوف ، جذب الانتباه لضرورة الدراسة الواقعية – التى يمكننا القول عنها إنها تكاد تكون دراسة مادية – للحضارة العربية – الإسلامية ، وفى هذا – فيما أرى – تثبيت لنموذج الدراسة التاريخية لحضارة ولثقافة لم تدرس إلا من زاوية دينية ، وعلى نحو شديد العمومية .

لويس ماسينيون
ودراسة آثار مدينة القاهرة

أيمن فؤاد سيد

يعتبر علم دراسة المدن علمًا جديدًا ، وأهم من اعتنى به العالم لويس ممفورد فى كتابه The City in History, its origin its Transformation and its Prospects ، أما دراسة تاريخ المدينة فى الشرق – وخاصة المدينة الإسلامية – فقد بدأه المتشرقون فى نهاية القرن الماضى .

وتنقسم دراسة المدن إلى نوعين أساسيين يتطلب كل منهما مصادر وأدوات وطريقة تناول مختلفة :

النوع الأول : هو دراسة تخطيط المدن ونموها ، ويعتمد فى الأساس على المصادر التاريخية وكتب الخطط بالإضافة إلى نتائج الحفائر الأثرية وما تبقى من مخلفات الماضى ، ويتناول نشأة المدينة ونموها وتخطيطها : الأحياء ، والطرق ، والميادين ، والأسواق ، وظواهر المدينة ، والمقابر ، وأيضًا الأسوار والقلاع والقصور والدور والوكالات والرباع والجوامع والمدارس والخوانق ، وعلاقة هذه المنشآت بالنسيج العمرانى الموجودة فيه وقت إنشائها .

النوع الثانى : دراسة العمران المدنى للمدينة ، ويشمل كيفية إدارة شئون المدينة ومواقعها وتنظيماتها البلدية وسكان المدينة وطبقاتهم .

وعندما بدأ المعهد العلمى الفرنسى للعاديات الشرقية نشاطه فى مصر سنة ١٨٨٠ كان من أهم مشروعاته فى مجال الدراسات العجيبة القيام بدراسة تاريخية دائرة معاجم مصر الاسلامية ، وللكتابات والنقوش العربية الموجودة على الآثار

الإسلامية وجَّه إليها جاستون ماسبيرو Gaston Maspero أول مدير للمعهد (١٨٨٠ -١٨٨١) اعتمدت هذه الدراسة في الأساس على ما كتبه مؤرخ مصر الكبير تقي الدين أحمد بن علي المقريزي في كتاب « المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار » المعروف بـ « الخطط » .

كانت باكورة هـذا المشروع الدراسة الرائدة التي أصـدرها بولي رافيس Paul Ravaisse بين سنتي ١٨٨٦-١٨٨٩ عن «القصر الفاطمي الكبير والأحياء المجاورة له» . وبعد أربع سنوات في سنة ١٩٩٢ استطاع بول كازانوفا Paul Casanova بعد دراسة الأقسام المتعلقة بقلعة الجبل من « خطط » المقريزي أن يطابق معطيات المقريزي مع المعلومات التي أمكنه استخراج بها من دراسة الموقع في كتاب " تاريخ ووصف قلعة القاهرة » ، ثم قام چورچ سالمون Ceorges Salmon بدراسة الضاحية الجنوبية لمدينة القاهرة ، حيث كانت القطائع الطولونية اعتماداً أيضاً على « خطط » المؤرخين صدرت سنة ١٩٠٢ بخطوط « دراسات في طبوغرافية القاهرة - قلعة الكبش وبركة الفيل » ، وختم هذه السلسلة بول كازانوڤا Paul Casanova بدراسته العامة . دراسة في إعادة تخطيط مدينة الفسطاط أو مصر اعتماداً على المقريزي وابن دقماق ظهرت سنة ١٩١٩، ودفعت هذه الدراسة كلاً من علي بك بهجت وألبر جبريل إلى القيام بحفائر في خرائب الفسطاط لمراجعة المعطيات على الموقع ، ولكنهما لم يستطيعا إلا إعادة تشكيل شبكة من الشوارع المجهولة .

وفي الوقت نفسه الذي كان فيه المعهد الفرنسي ينفذ مشروعه المهم ، كانت « لجنة حفظ الآثار العربية التي شكلت سنة ١٨٨٢ ، تقوم بدراسة العمائر الأثرية في القاهرة بدعم من ماكس هرتس باشا Max Herz Pacha ، وتنشر نتائج دراستها في «كراسات اللجنة» Cahiers de Comité ، كما قام المعهد الفرنسي كذلك بإصدار الدراسة المهمة قام بها رائد علم الكتابات التاريخية ماكس ڤان برشم Max Van Berchem بعنوان "مدونة الكتابات العربية" Matéroux Pour un Corpus inscriptionum Arabicum سنتي ١٨٩٤ - ١٩٠٣، والتي أتمها بود ذلك جاستون ڤييت Gaston Wiet سنة ١٩٢٩ .

وصل لويس ماسينيون Louis Massignon إلى القاهرة في نوفمبر سنة ١٩٠٦ عضواً في المعهد العلمي الفرنسي ، فرأى ماسبيرو أن استكمال دراسة الطبوغرافية

التاريخية للقاهرة يتطلب تخصيص دراسة عن « مدينة الموتى أو القرافة » وكان ماسبيرو قد قام بعمل أبحاث فوتوغرافية عن مدينة فاس المغربية ، فرأى ماسبيرو أن يعهد إليه بإتمام هذا المشروع الفخم عن الطبوغوافية التاريخية للقاهرة بدراسة مدينة الموتى وحى الدرب الأحمر .

كان العمل الذى كلف به ماسينيون فى الأساس هو إعداد طبوغرافية عمرانية ترتكز على توزيع صف آثار القاهرة الدينية (أعد إدمون بوتى Edmond Pauty دراسة عن المنشآت المدنية : القصور والحمامات ظهرت بعد ذلك عن المعهد الفرنسى سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣) .

كان لمسينيون بصورة أخرى ، فالمهم بالنسبة له أن يرفع على أرض الواقع ويتأمل المكان وحركته ، مقدار العامين فى نقل المياه والحبوب وفى مصانع السكر والتوابل والخضراوات ، والفاكهة ، واللبن ، والثلج ، والجبن ، واللحم ، والجلد ، والملابس والمهن الحرة ، وهو ماتمكن من عمله بالنسبة لدمشق فى أبحاثه بين عامى ١٩٢٨ - ١٩٢٩ وطبعت سنة ١٩٥٣ .

أى أنه أراد القيام ليس بعمل طبوغرافية تاريخية ، وإنما طبوغرافية اجتماعية .

كانت إقامة ماسينون فى مصر لأوقات قصيرة حيث وصل أول مرة فى نوفمبر سنة ١٩٠٦ ، وغادرها فى مايو سنة ١٩٠٧ ، وعاد إليها مرة ثانية لمدة عام دراسى فى ١٩٠٩ - ١٩١٠ ، ثم فى عامى ١٩١٢ - ١٩١٣ ، وزارها مرة أخرى سريعًا عام ١٩٢٧ كعضو فى البعثة الدبلوماسية الفرنسية فى الشرق ، وفى عام ١٩٣٣ انتخب عضوا فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، واستطاع من خلال هذه الزيارات أن يتقرب ماديًا من القاهرة ، وأن يتعمق فى دراسة مكانة الموت وطقوسه فى المدنية ، وفى أثناء زيارته للأقصر سنة ١٩٠٩ - ١٩١٠ فى مدة شبابه جمع موادًا فولكلورية كثيرة عن موقف المصريين من قضية الموت استعان بها فى كتابة مقاله الذى أعرض له الآن عن مدينة الموتى فى القاهرة (قرافة - درب الأحمر) .

وإذا كان ماسينيون أكثر من قد كلّف بهذا العمل سنة ١٩٠٦ فإنه لم ير النور إلا بعد خمسين عامًا حيث ظهر كمقال فى المجلد السابع والخمسين من محلية المعهد

العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة BIFAO سنة ١٩٥٨ ، ولكن كتب مقالاً مطولاً في قسمين نشر في المجلدين السادس (١٩٠٨) والتاسع (١٩١١) من المجلة المذكورة بعنوان " ملاحظات حول حالة تقدم الدراسات الأثرية العربية في مصر خارج القاهرة Notes Sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Egypte, hors du Caire." BIFAO VI (1908) , pp. 1 - 24 ; ix (1911) , pp . 83 98. يبدو أن العمل الذى تمكن من إنجازه خلال مدة إقامته فى مصر لعضو علمى بالمعهد الفرنسى .

كان سبب تأجل صدور هذه الدراسة أن ماسينيون وجد أن بحثًا أوليًا في الموقع والمصادر أقنعه أنه لا يمكن الاستمرار في دارسته إلا إذا توفرت دارستين من مئيتين حتى يتمكن الشروع في بحثه : الأولى دراسة المصادر التاريخية المخططة للمقريزى (وهو العمل الذى تناوله هنرى ماسبق ، ثم أتمه جاستون ڤييت) مع النشر الكامل بواسطة الصور الفوتوغرافية والرسوم التوضيحية للعناصر المعمارية للآثار التى ترجع إلى المدة بين القرنين الثانى عشر والخامس عشر في الحى (وهو العمل الذى قام به كريزويل مع فريق من العلماء المصريين) ، وأخيراً دراسة وثائق وحجج الأوقاف والمحكمة الشرعية (الذى معتقد على دانى Denny سنة ١٩٣٠ مثبتًا أن القسم الأكبر من الوثائق المصرية موجود فى الأرشيف التركي بأستانبول ، والذى تعامل معه مؤخراً عمر لطفى بركان ، وإلى جانب العلماء الأتراك روبير مانتران وبرنارد لويس) وهذه الدراسة الأخيرة هى الضرورة اللازمة لعمل أعضاء للتاريخ الاجتماعى فمثلا فى طوائف الحرف الخاصة بالحى .

لكل ذلك تخلى ماسينيون مؤقتًا عن الدرب الأحمر وبحث عن الآثار العربية خارج القاهرة ، وكتب مقاله السابق الإشارة إليه ، ثم سافر إلى بغداد حيث جذبه شاهد فيه أعد شهداء الصوفية في الإسلام في قلب عاصمة إسلامية أخرى .

القرافة
كتب الزيارات

فى القسم الثانى من الدراسة تحدث ماسينون عن كتب الزيارات التى تقود الزائرين داخل مدينة الموتى : فذكر أن كل مدينة إسلامية تملك منذ قبل القرن الخامس الهجرى تاريخًا يشتمل على تراجم تاريخ المحدثين مع مقدمة طبوغرافية تنتهى بالحديث عن المقابر ، واستشهد على ذلك بما نقله الخطيب البغدادى فى «تاريخ بغداد » .

وبالنسبة للقاهرة فقد أشار إلى ماذكره ابن جبير فى رحلته إلى مصر ودخوله القاهرة يقول : ... بتنا بالجبانة المعروفة بالقرافة ، وهى أيضاً إحدى عجائب الدنيا لما تحتوى عليه من مشاهد الأنبياء وأهل البيت والصحابة والتابعين والعلماء والزهاد والأولياء أولى الكرامات الشهيرة ، وأضاف أن بينها قبور ثلاثة أنبياء صالح وروبيل بن يعقوب وبه آسيا امرأة فرعون ، وعشرين من آل البيت وأحد عشر من الصحابة ، وإن على كل واحد منها بناء حفل .

وأضاف ماسنيون أنه لايعرف رحالة آخر كان له مثل هذا الاهتمام ، ثم أشار إلى كتب الزيارات التفصيلية التى وصلت إلينا وهى : تاريخ ابن الجباس ، ومصباح الدياجى لابن الناسخ ، ومرشد الزوار للموفق بن عثمان ، والكواكب السيارة لابن الزيات ، وتحفة الأحباب للسخاوى ، ولهذه الكتب جوهر أساسى يظهر كيف أن الورع الإسلامى يجهل كلية أية تفرقه سواء الثروات أو المكانه الاجتماعية بين الموتى ، فجميعهم سوى بالأرض .

وقد وصف ماسينيون كيفية زيارة القرافة اعتماداً على الكتابين اللذين كانا قد نشرا في ذلك الوقت وهما كتابي ابن الزيات والسخاوي ، ثم أشار أيضاً إلى بعض الكتب السابقة إليهم مثل : الإشارات لهروى ، ورحلة ابن جبير ورحلة ابن بطوطة ، وبعض الكتب اللاحقة عليها مثل : سياحتان لأولباشلبى ، ورحلة العياشي ، والحقيقة والمجاز لنابلسى .

أشار إلى أن عدداً كبيراً من الحجاج المغاربه والأندلسيين كانوا يزورون قرافة القاهرة في طريقهم إلى الحج ؛ مما تطلب أن يكون بها شيخ للزيارة وصاحب للشرطة، وهو تنظيم انفردت به مصر عن كل العالم الإسلامي بسبب العدد الكبير من الزوار سواء من الرجال أو النساء الذين كانوا يمضون أجيالاً بمجال ليال وأيام طويلة في القرافة .

واهتم ماسينيون في دراسته – بصفة خاصة – برصد زيارة النساء للقرافة ، ووجد أن هناك ثمان مناسبات سنوية تزور فيها النساء القرافة بالإضافة إلى يوم الجمعة من كل أسبوع هي : أول جمعة في المحرم ، وثلاثة في رجب ، وليلة النصف من شعبان ، والليلة الأخيرة، وأيام : عيد الفطر ، ووقفة العيد الكبير ، ولاحظ ماسينيون أنه على امتداد عشرة قرون كانت القاهرة هي العاصمة الإسلامية الوحيدة إلى تخرج فيها النساء دورياً بصفة جماعية لزيارة المقابر والتصميم إلى المقراءات لحضور مجالس قراءة القرآن من أجل المتوفى .

الدرب الأحمر

وفى ختام بحثه تناول ماسينون منطقة الدرب الأحمر وأشار إلى أنها فى القسم الرابع من أقسام القاهرة الاثنى عشر ، وأنه يشمل على ١٧ شياخة بينها ثمانية (ستة بالكامل واثنين بصفة جزئين) فى الشمال داخل حدود المدينة الفاطمية : والتسعة الآخرين تكون تريض باب زويلة امتداد من القرن السادس / الثانى عشر وهى : تحت الربع ، والقربية ، والمقربين ، والروحية ، وسوق السلاح ، وباب الوزير ، ودرب شغلان ، وخشقدم ، وحوش الشرقاوى الحبانية .

كما أشار إلى طوائف الحرف الموجوده بالحى وهى لاتخرج عن الخميس والمحايرين والمغربلين والطويررين والسروجين والسيوفيين . وجاء اهتمام ماسبنيون بدراسة طوائف الحرف امتداد لدراسته الرائدة من الأصناف التى كتبها فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الاسلامية ، وبعد ذلك أورد ماسنيون قائمة بأهم الآثار الدينية والاجتماعية الموجودة بالمنطقة باعتباره أغنى أحياء القاهرة بالإشارة التى ترجع إلى المدة بن القرنين الرابع عشر والسادس عشر ؛ ففى دراسته عن الحلاج يرى ماسبينون أن الحركة الإسماعيلية هى التى أوجدت الطوائف الإسلامية وأعطتها ميزتها الخاصة التى حافظت عليها هى الأف . إذ يقول إن الطوائف الإسلامية كانت قبل كل شيء سلاحًا شهره الدعاة الإسماعيليون فى كفاحهم لضم الطبقات العاملة فى العالم الإسلامى لتكوين قوة منهم تستطيع قلب الخلافة وكل ماتمثله ، وللتوصل إلى استقلال أصحاب الحرف أوجدوا الطوائف وسيطروا عليها ، وهكذا أصبحت لها خاصيتان : أولاً كونها أصناف للحرف ، وثانيًا كونها مؤسسات أخوة إسماعيلية .

ومن أهم الاحتفالات التى لاحظها ماسينون فى حى الدرب الأحمر الاحتفال بمولد السيدة فاطمة النبوية ، وقد لاحظ كذلك وجود العديد من المشاهد لنساء من آل البيت فى القاهرة رغم أن بعضهن لم يدخلن مصر مثل مشهد السيدة زينب بنت على ، ومشهد السيدة سكينة بنت زين العابدين، ومشهد السيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد ، وأيضا مشهد السيدة فاطمة صغرى بنات الإمام الحسين وأم اسحاق بنت طلحة وهى هذه التى يحتفى بمولدها فى حى الدرب الأحمر .

خلاصة القول إن ماسينيون لم ينجز الدراسة التى كلفه بها مسبيرو بعد خمسين سنة من هذا التكليف . ولم يتمها على النهج الذى رسمه ماسبيرو له ولزملائه .

ويبدو أنه لم يتم البحث إلاّ وفاءً منه لذكرى ماسبيرو ولذكرى ولدى ماسبيرو اللذين كانا صديقين له فقد أهدى البحث إلى هنرى ماسبيرو الذى توفى سنة ١٩٤٥ وإلى أخيه مون ماسبيرو الذى قتل فى الحرب الأولى سنة ١٩١٥ وإلى والدته جون وفرنسوا .

وغلب على طبيعة بحث ماسينون النزعة الروحية والاجتماعية أكثر من النزعة التاريخية والأثرية فلم يستفد تقريباً من الدراسات الأولية التى أشار إلى ضرورتها والتى قام بها كل من ماسبيه وڤيب وكريزويل وديتحى ، لذلك فهو لايذكر بين المشروع الخاص بالطبوغرافية التاريخية للقاهرة والذى قام به كل من رافين وكازانوفا ويسامون ، ولا يذكر إلا نادراً فى البسلوجرافيات الخاصة بدراسة طبوغرافية القاهرة، وهو يختلف كلية كذلك عن المنهج الذى شرح به هويته خريطة خطط الكوفة وخطط البصرة وخطط بغداد .

المحور السادس

لويس ماسينيون مستعربًا

- **إبراهيم الترزى:**
  ماسينيون فى مجمع اللغة العربية

- **بيير روكالف :**
  لويس ماسينيون : الحب الصوفى فى الإسلام والشعر العربى

ماسينيون
فى مجمع اللغة العربية

إبراهيم الترزى

أذكر أننى قرأت أن مدير جامعة باريس أراد أن يقترض مالاً لإجراء بعض التَّرميمات في مبنى الجامعة ، فطلب المقْرضَ رهنًا لقَرْضه .. فاختار مدير الجامعة مخطوطة كتاب « الحاوى » فى الطب – لأبى بكر الرازىّ ، رائد الطّبّ العربىّ – لتكون رهنًا لَدىَ هذا المقْرض !

ولهذا الحدث التاريخّى الطريف المُبْهر ، الذى وقع منذ قرون مدلولات بليغة :

أولها : التقدير العظيم من مدير جامعة باريس لهذا المخطوط الطِّبىٍّ العربىّ بخاصة ، ولتراثنا العلمىٍّ بعامة !

وثانيها : إدراكَ ذلك المقْرِضِ لنفاسية هذا المخطوط ، الذى لاتُقَدَّرُ قيمته بمال ، مهما بلغ قدره !

وثالثها : الصلة العلمية العريقة الحميمة بين فرنسا والعرب ، التى تضرب بجذورها فى أعماق زمن بعيد ، وظلتْ وظلتْ تَقوْى ، تزداد ازهاراً ، طوالَ قرون !

ثم تَجَّددتْ هذه الصلة العلمية حين كانت فرنسا أول بلد تقصد أول بَعثْة للطلاب المصريين ، الذين أوفدهم محمد على ، لَيتلقَّوا العلم فى فرنسا، وصَحبَتهم إمام البعثة « رفاعة الطهطاوى » ، الذى صار الرائد الأول للنهضة العلمية والتعليمية بمصر، فى العصر الحديث .

ومن قبلُ كان الكشف العظيم للغة مصر القديمة، الذى نهض له العالم الفرنسىّ « شامبليون»، بعد العثور على " حجر رشيد"، ثم كان ذلك الكتّاب الضخم

الفخم : " وصْف مصر". لعلماء فرنسيين، ثم كان إنشاء أولِ مجمع علميٍّ فى مصر، بل فى الشرق، على يد علماء فرنسيين، ومازال هذا المجمع العريق - الذى أشرف بعضويته - قائمًا فى القاهرة حتى الآن، يؤدّى رسالته العلمية المجمعية !

وإذا كنّا نستنكر العدوان - أيًا كان - ومنه الحملة الفرنسية على مصر، فإننا لاننْكر، بل ننوه، بهذه المآثر العلمية الثلاث !

وحين أخذت مصر فى إنشاء مجمعها اللغوى عام ١٩٣٢ كانت عينها على المجمع الفرنسى، الذى سبق مجمعها بثلاثة قرون، حتى فى تحديد عدد أعضائه بأربعين، وفى تسميتهم بـ " الخالدين " !

وكانت فرنسا ممثلة فى الأعضاء المؤَسِّسين للمجمع اللغوىِّ المصرىِّ بعالمها الجليل " ماسينيون " !

ولم يكن اختيار ماسينيون بين الأعضاء المؤسِّسين لمجمعنا اعترافًا لفضل فرنسا، أو ماسينيون، على ثقافتنا العربية والإسلامية، وتقديرًا لاهتمامه العظيم باللغة العربية فحسب، بل كان - إلى جانب ذلك - وفاءً لعشقه العربية، وأدبها، وفلسفتَها .. وقد أعلن بمشْقه هذا على ملأ من المجمعين وغيرهم، فى إحدى كلماته المجمعية، حيث قال :

" ولْتكُنْ خطبتى هذه تحية عاشق عاجز لشرف تلك اللغة العربية، ولغاتنا فى المجمع ... » .

وكما عشق ماسينيون العربية عاش محبا لأهلها الماضين، والمعاصرين، متنقلاً فى ديار العروبة والإسلام، شرقا وغربا، مناصرًا لقضاياها فى التحَرّر، والاستقلال !

فقد عاش ماسينيون روحًا تنشد الحقَّ، والحرية، والقَيمَ الجميلة النبيلة !

وهو من الصفوة النادرة التى تقبل على البحث الأدبىِّ والفلسفىِّ بفكرها وروحها، فالفكر المجرَّد قد ينبع ويزدهر ، ولكنَّ الروح هى التى تمنحه البهاء والعطاء وتجتذب إليه العقول والقلوب !

ولعل ذلك يفسِّر ضيق ماسينيون بالموضوعية " التى انتشر دعاتها فى عصرنا الحديث، بحجة التجرد فى البحث الأدبّى، والفلسفّى وصدق ماسينيون فإن

« الموضوعية » إذا كانت مرغوبة – بل مطلوبة – في البحث العلمي الذي يتعامل مع الحقائق العلمية المجردة، فإن الاستناد إلى هذه الموضوعية وحدها ، أو الإفراط فيها، في البحث الأدبيّ ، والفلسفيّ يجعلها عائقًا عن البلوغ إلى صميم العمل الأدبيّ، أو الفلسفيّ، ومَسِّ شَغاف قلبه، والتفاعل مع روحه التي تتعانق مع فكره، وقيمه ! ولذلك .. نقول : هذا أدب فرنسيّ، أو إنجليزيّ، أو إيطاليّ أو عربيّ، بل نقول : أدب مصريّ، أو سوريّ .. وهكذا .

ولكننا لانقول : هذا علم" جيولوجي " – أو رياضي – فرنسيّ، أو إنجليزيّ، أو عربيّ؛ لأن الأدب يتفاعل مع الحياة بالفعل والوجدان، والعلم يتعامل مع النظريات والحقائق بالفكر المجرد .

وقد عبر ماسينيون عن ضيقه بهذه الموضوعية بقوله لتلميذه اللبناني الدكتور صبحي الصالح، حين كان في فرنسا ، يعُدُّ رسالته للدكتوراه، وجرى بينهما حديث عنها :

حتى أنتم يبهركم بريقها (أي الموضوعية)، وتضعونها في غير موضعها ... فما قيمة الدراسات الدينية إذا لم تحترق بجمر " الذاتية "، ولم يتألق فيها شعاع من داخل الوجدان ؟ ! " .

وماسينيون ممن وهبهم الله تعالى صفاء الفكر، والروح ، حتى بلغ من صفائهما وشفافيتهما أنهما كانا لديه متعانقيْن، بل مندمجين ، ولعل هذا يتمثل في إقباله على الأدب الصوفيّ الإسلامي، والفلسفة الصوفية الإسلامية، وهيامه الفكريّ بفلسفة " الحلاج " !

وقد دفعه عشقه العربية إلى الالتحاق بالأزهر، حيث جلس إلى شيوخه في حلقات دروسهم، وناقشهم، وتمرس بقراءة كتب التراث العربيّ الإسلامي !

ومنذ اختير ماسينيون عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة وهو لايتخلف – إلا مضطراً – عن شهود جلساته، وبخاصة في مؤتمراته، التي كانت تمتّد إلى نحو شهرين كل عام .

وقد انضمَّ إلى كثير من لجان المجمع ، حيث أسهم فيها ببحوثه وآرائه، ومن هذه اللجان :

* لجنة الآداب والفنون الجميلة .

* لجنة كلمات الشئون العامة .

* لجنة العلوم الاجتماعية والفلسفية .

* لجنة الأعلام الجغرافية .

* لجنة الأصول اللغوية والإملاء العربى .

وألقى ماسينيون بحوثًا عديدة فى المجمع، دعا فى بعضها إلى جمع المصطلحات العلمية والفنية فى التراث العربىِّ والإسلامىِّ؛ لتكون بين أيدى واضعى المصطلحات بالمجمع، وقد جمع ماسينيون مصطلحات فى القرى وإكرام الضَّيْف .

ومن طريف ماقاله فى مصطلح الضِّيافة :

لاشكَّ فى أن الضيفَ للإضافة، لاللولاء، فالإضافة إبقاء التميز فى الإيناس والإيلاف ، وهذا مانسمِّيه تقليداً من أهل التصرف :

" وحدة الشهود " لا " وحدة الوجود " !

وقال فى مصطلح « الجوار » :

« اصطلاح الجوار، والإجارة فى الحرب، وهذا مشهور من عادات الأشهر الحرم الأربعة عند العرب، والاستجارة موجودة فى سورة « التوبة »، ولاننسى الآية المشهورة : { قل إنى لن يجيرنى من الله أحد ، ولن أجد من دونه ملتحدا } (سورة الجن / ٢٢) .

ثم يتسع ماسينيون بمدلول مصطلحى الضيافة " و"الإجارة"، ويستعلى بهما، ليشملا الأمم والشعوب، فيقول :

« أيمكن أن نحيى قوة كلمات الضيافة، وحق الإجارة بين الأمم » ؟ .

أيمكن أن نفترض تخصيص مناطق محرمة، عند وقوع خطر الحرب، للجرحى، واللاجئين، والأماكن المقدَّسة ؟ .

هذا سر من أسرار المستقبل ! ثم يختم ذلك بقوله :

" ولكنى أشهد أنه لايبْقى الآن فىَ الدنيا لغة غير العربية فيها اعتراف فعْلىّ للقرَى والكرم، وحقٍّ الضيف، كما لايوجد تمَسك بأخلاق ضيف الله لسيدنا إبراهيم الخليل، أكثر مما هو فى البلاد الإسلامية » ! وكان ماسيتيون يؤيد الرأى القائل بأن الأصل الثلاثىٌ للكلمات العربية هو الأساس فىَ الاستعمال اللغوىٍّ العربىّ، وأن عبقرية العربية جعلتها تعبر باللفظة الواحدة من المعانى المتعددة، أو المتضادة، حتى لقبها ماسينيون بـ لغة الضاد، والأضداد ؟ !

وكان ماسينيون مبهوراً بالنحو العربىّ ويرى فيه عبقرية جعلته ذا أثر فى النحو العبرى وغيره، وذلك فى كلمته بمؤتمر المجمع عام ستين التى اختتمهٰا بقوله لاعبقرية فى نحو مًا عند الساميين إلاّ فى النحو العربىّ !

ومن بحوثه المجمعية « ميتافيزيقا اللغة »، حيث يرى أن للفظ أو التركيب اللغوىٍّ دلالة أخرى وراء الدلالة القريبة المألوفة !

ومما يؤثر عن ماسينيون رفضه استعمال اللغة العامية فى الكتابة والقراءة، حتى تظلّ الشعوب العربية بلغتها الفصحى موحدة اللغة والفكر، والثقافة .

وقد دعا ماسينيون إلى وضع أطلس مصرىٍّ للحرف، والصناعات الريفية، مزودا برسوم توضيحية للآلات والأدوات المستخدمة فى هذه الحرف والصناعات .

وقد كان ماسينون مفتوناً بالخط العربىٍّ، حتى شغفه حباً ، وتغزل فى جماليّاته، ودعا إلى استخدامها فى الفنّ التشكيلىّ، وذلك فى محاضرة ألقاها بالمجمع، بعنوانها.

" قيمة الخط العربىٌ لتأسيس فن النقش المجرد " .

وقد رأى أن الحركات فوق الحروف، أو أسفها، تجعل للخط العربىٌ خصوصية جمالية ينفرد بها عن الخط عند الغربيين وغيرهم .

ولعل" هذا هو ماجعله عن رأيه فى إحلال الحروف اللاتينية محلّ الحروف العربية؛ حيث كان قد أيدَ ماقام به « كمال أتاتورك » فى كتابه اللغة التركية بحروف لاتينية !

ولكنه تراجع عن ذلك، وحث على الالتزام بالحروف العربية فى لغات البلاد العربية والإسلامية .

ولايفوتنى هنا أن أنوه بما قاله لى زميلى الدكتور حسن الشافعى ونحن نتذاكر مآثر ماسينيون : إن الدكتور يحيى الخشاب ذكر له أن أستاذه ماسينون أسر إليه بأن شاه إيران الأسبق « رضا بهلول » قد استشارة فى أن يستبدل بالحروف العربية، التى تكتب بها اللغة الفارسية، حروفًا لاتينية – كما فعل « كمال أتاتورك » – فنصحه ماسينيون باستبقاء كتابة اللغة الفارسية بالحروف العربية .

هذه أقباس من المجمعى الأصيل " ماسينيون"، عضو مجمعنا اللغوىّ بالقاهرة، وعاشق لغتنا الشريفة الخالدة !

لويس ماسينيون
الحب الصوفى فى الإسلام والشعر العربى (*)

بيير روكالف

وضع لويس ماسينيون نفسه فى تقاطع ، أو فى ملتقى دينين ، وكان طوال حياته موزعًا بين المسيحية والإسلام الذى شارك فى مشاكله ، واجتهد فى احترام " أرثونكسية " كل منهما ، ليبقى مخلصًا لأحدهما وممتنًا للآخر ، وإن جذبته فى الوقت نفسه هوامشهما الهرطقية .

هكذا كرّس جزءً من حياته ، هو بلا شك الجزء الأكبر منها " لولع الحلاج " أو للتصوف المسلم ، وللحب الصوفى الذى ارتابت فيه الأرثوذكسية الشرعية ، رصع دروسه ، ومحاضراته ، وأعماله باستشهادات من الشعر العربى ، بالرغم من أنه كان يبدى دائمًا حكمًا مسبقًا يشارك فيه القرآن ، بل نفوراً من الشعر ؛ لننظر عن قرب فى هذه المتناقضات ولنحاول تحليلها .

١- الحب الصوفى والإسلام :

لا أملك هنا معالجة علاقات السنة المسلمة بالتصوف ... ، وهو على كل أمر معروف ، إنما ما أملكه هو دراسة موقف ماسينيون من هذا الموضوع الذى شغله بشدة .

(*) مترجم عن الفرنسية .

بيّن ، بدءاً من دراسته لحاضر المتعلم لعبد الله بن ترجمان ، وهى عمل من أعمال الشباب (١٩١٧) له طابع دفاعى إن لم يكن جدليًا ، ولم ينشره ، بيّن ريبة الإسلام السنى من " الاتحاد فى الحب البدل " كتب يقول :" أراد الإسلام استبعاد أية رؤية حدسية للذات الإلهية من غبطة المصطفين ، وأراد استبعاد أى اتحاد فى الحب البدل من تقواهم ، أى إنه أراد فى نهاية الأمر حصر حياتهم الأبدية فى إرضاء الجسد وفى الفكر الخالص للعقل : إنه الجحيم ، بما فيه من عذاب أبدى ، وإن خلى من عذاب الحواس [1] .

وفيما بعد عبر عن رأيه في هذا الموضوع بكلمات أكثر اعتدالاً بل بأسلوب متلطف كتب يقول فى " هجرة إسماعيل ، صلوات إبراهيم الثلاث " الذى أذاعه فى ١٩٢٩ : "أن يشعر مسلم فى خلوته أثناء أدائه الصلاة أن حب الله قد أصابه ، فهذا مسموح به وإن كان عليه عدم البوح به ، إذ إن المسلم يتصور أنه ليس عنده ما يقدمه لله إلا الإيمان فحسب ، باعتباره هبة جديرة بمجده " [2] ، وفسر تحفظ الإسلام هذا بتجربة النبى محمد الدينية، يقول فى " هجرة إسماعيل " أيضًا : " ظل على العتبة مبهوراً ولا يحاول الدخول إلى الحريق الإلهى "[3] ، ولهذا السبب نفسه حرم على نفسه فهم حياة الله نفسه من " الداخل " ذلك الله طهره ... أى حرم على نفسه فهم إرادة الله ... وفض الارتباط الصوفى فأبطل لغزه ؛ خشية أن يكون الموت هو عقاب مسلمى المستقبل " .

وفى مقاله عن " التصوف " فى دائرة المعارف الإسلامية " أبرز من بين الرافضين للتصوف أهل السنة ، الحنابلة الذين يتهمون التصوف بمحاولته " تحقيق وضع الخلوة للنفس مع الله " بهدف تحريرها من الالتزام بالأوامر الشرعية ، وأبرز المعتزلة والظاهرية الذين يدينون فكرة العشق الذى يوجد بين الخالق وخليقته باعتباره عبثًا : إذ يفترض نظريًا التشبيه ، ويفترض عمليًا الملامسة والحلول .

تكررت هذه التمييزات فى " ولع الحلاج " - III,P. 117 " . " التقليديون والمتكلمون يحظرون استخدام كلمة المحبة ؛ لأن المحبة – فيما يقولون – هى نوع من أنواع جنس " الإرادة " ، علمًا بأن الإرادة لا تخص إلا الأمور الخاصة ؛ فالمؤمن لا يستطيع أن

يحب لا الذات الإلهية ولا صفاتها ، إنما هو يستطيع أن يحب شريعته فحسب ، كما يحب أن يكون عبداً لله ، وأن ينعم بنعمته ، أما المعتزلة فهم ينكرون أن يكون لله اصطفاء لا يتغير لمصطفيه ، فالله لا يهتم إلا بالأفعال ، فهو يحب كل عمل خير ويكره كل عمل سيئ .

ولكونه صوفياً ، عانى ماسينيون– فيما يقول – من موقف الإسلام السنى هذا ، ولكن إذ ظل يبحث عن طريق للعشق فى الإسلام ؛ وجد فى الحلاج وفى منافسيه المنفذ الذى كان يبحث عنه ، أى وجد فيه وسيلة لتجنب إدانة الحب الصوفى فى الإسلام ، وكان فى استطاعته – كما لاحظ J.J. Waardenburg ج . ج وردنبورج " (٤) – أن يجد فى الغزالى ، الذى كان يعرفه جيدا ، وسيلة تحايل أكثر سنية ، ولكن الحلاج كان هو الذى اصطاده بخطافه .

وبالقطع كان الحلاج هو أكثر من اختير : ذلك الذى يمثل فضيحة بالنسبة لكل نزعة صوفية فى الإسلام ، ولكنه يلاحظ أن رؤية القرآن لعلاقات الله بالعالم " التوحيد " هى أساس كل حياة صوفية، ومما لا شك فيه أن تنزيه الله يسد الطريق أمام صعود النفس الدينة التى تسعى للقاء الله وللاتحاد به ، كتب يقول فى " هجرة إسماعيل " (ص ٩٨) : القرآن هو الإعلان الواضح لحب الله الأساسى لكل البشر ذوى الأقدار ، وقد أهمل بعض الشىء مسألة أن " المحب " قد جاء لينقذ المحبين وليقودهم "للمحبوب" لأن الله ليس فحسب الحب الذى يصدره (الله) عنه ، بل هو كذلك "المحب والمحبوب " ، وواصل ماسينيون قائلاً : "هذا القانون ، الذى هو قانون دينى ظاهر وله شعائره ، ترك كوة ضيقة ليقتحمها العقل ، إلا أن الأمة سدتها " ، والله نفسه هو الذى يفتح هذه الكوة عندما يأتى ليحقق للإنسان هذه الوحدة التى ستحيل على هذا الأخير تحقيقها بمفرده ، إن طريق الحب ممكنة ؛ لأن الله الذى هو محبة خلق الإنسان على صورته كما جاء فى أحد الأحاديث ، ليظهر محبته فى العالم ، و بصورة محبته هذه ، عقد الله ميثاقاً للحب المتبادل الذى يقدر للبشر الاتحاد بالله بواسطة الحب .

وذهب الحلاج إلى أن : الحب هو صفة أولية ، ولطف سابق على الأزلية ، وبدون هذا اللطف لما عرفنا ما هو الكتاب ولا ما هو الإيمان " ولع الحلاج "، الجزء الثالث ،

(ص ١١٨) ، وكان ماسينيون قد ذكر قبل ذلك بقليل أن الاتحاد الصوفي الحلاجي ، بالرغم من مصطلحاته المستقاة من المسيحيين السريان (اللاهوت والناسوت) لا يتحقق بالمشاركة في اللاهوت، ولكنه يتم وفق "ذات النمط الذي ينسبه القرآن ليسوع، أي بالاتحاد بالـ " كن " الإلهي ، الذي ينتج عن التزام العقل بشكل أقوى وأصدق بأوامر الله ، وهو ما تحبه الإرادة (الإلهية) أكثر من أي شيء آخر ، بالكلمة يكون الله موجوداً (وليس متجسداً) في الخليقة ("ولع الحلاج ، " الجزء الثالث ص ٥٢) وفي النص نفسه يحدد ماسينيون بعد ذلك بقليل "ولع الحلاج " الجزء الثالث ، ص (١٧٣) ، دور المسيح في نهاية الزمان في القرآن كما يراه الحلاج بشهر رجب ، وبصاحب الحجاب ، وبخادم بيت المعمور ، وبصاحب الستر القصي ، وبالرسول الأعظم سيجمع الله الأرواح المقدسة عندما ينزل عيسى (عليه السلام) "دار الزمان"(*) (" روايات الحلاج " ، الرواية الثالثة والعشرون) .

اكتشف ماسينيون بعد إصداره " لولع الحلاج " مخطوطاً للديلمي في توبنجن أتاح له كتابة تعليقات على مفهوم " العشق الذاتي " الحلاجي لأمشاج ماريشال « Mé-langes Marchal الذي صدر في ١٩٥٠ (في " ولع الحلاج " ، الجزء الثاني من ص ٢٢٦ إلى ٢٥٣) هي تعليقات مهمة بالنسبة لموضوعنا ، ووضعت الطبعة الثانية " لولع الحلاج " هذا النص موضع الاعتبار، يقول ماسينيون إن " عطف " الديلمي هذا (اسم الكتاب هو " عطف الألف المألوف على اللام المعطوف") ، هو أقدم محاولة ، ويمكن تحديد تاريخه فيما بين ٩٩٠ و ١٠٠٠ ، للتوفيق على المستوى الفلسفي بين الحب المقدس والحب الدنيوي ، وقد رجع الديلمي بالفعل إلى انبادوقليس ، و " هيراقليطس " من أفوس ، نظراً لكون الاختلاف بين الحلاج وبين السابقين على سقوط هو أن الأول جعل الحب ذاتياً بالنسبة لله ، بينما جعله الآخرون إلهاً خالقاً .

وتقدم وشذرات الديلمي الثلاث ثلاثة تأويلات قريبة من تأمل الحلاج " للعشق الذاتي " الذي قدم ماسينيون ترجمة لما جاء عنه عند البقلي في الطبعة الأولى " لولع الحلاج " (ص ٦٠٢ – ٦٠٣ في الطبعة الأولى ومن ص ١١٣ إلى ١١٦ الجزء الثالث

(*) هذه الرواية مذكورة ضمن روايات الحلاج، وهي في الأصل فارسية وقد ترجمتها بتصرف طفيف . انظر :

L.Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la'mystique musulmane, ed., Librairie philosophique, J.Vrin Paris,1954, P.342 (المترجمة)

فى الطبعة الثانية) ، وكان البقلى قد استبدل بكلمة " العشق " كلمة " المحبة " نظراً لكون " العشق " - وهو أحد مصطلحات مدرسة البصرة - يقصد به تبادلاً حيوياً للحب ، أو انجذاب بين الله والنفس ، فعل ذلك بنوع من التحفظ السنى ، ولكون كلمة "محبة" قد وردت فى القرآن كان الحلاج يفضل العشق (الديناميكى) على المحبة (السكونية) ، بينما كان الصوفية الآخرون والنحويون يحرمون العشق باعتباره نوعًا من السماح بالرغبة الإنسانية التى هى الحب الدنيوى الخالص المصحوب بتطلع للسماء ، إلا أن الحلاج غيرّ مركز هذا الحب وجعله هو الله : فالله هو العشق ، ومن مركز الذات الإلهية ذاتها يتشعشع العشق .

وفى هذا النص الذى جاء عند الديلمى ، يصف الحلاج الله فى أبديته وهو يتأمل ذاته فى صفاته ، وفقًا لإيقاع ثلاثى " المحب " ، والمحبوب ، و الحب ، واختار من بين هذه الصفات أهمها أى " المحبة بالانفراد " التى هى " ذات الذات "(**) أى العشق ، وقرر أن يجعل هذه الصفة مرئية بأن خلق الإنسان : " لقد أخرج الله صورة هى صورته وذاته ... العلى ، وبعد أن تجلى هكذا ، خلق شخصاً هو هو تأمله فى زمن من زمانه ، ثم حياه ، زمناً من زمانه ، ثم حدثه ، ثم هنأه ... وعندما تأمله وامتلكه تشعشع فيه وبه " ، ويفسر ماسينيون ذلك بقوله : " إن سر الخلق عند الحلاج هو الحب ، " ذات الذات الإلهية " وميثاق الإنسانية هو حفل الاختيار الذى أعلنه روح الله ، وهو وجه ما للبشر من مشاركة فى هذا العشق الذاتى ، بدون سبب إلا الكرم الإلهى الخالص"(***) . وأمرٌّ على " التداخلات الفلسفية والفتوحات الميتافيزيقية التى استخلصها ماسينيون من هذا النص ، ومن استعمال كلمة " عشق " ، وإن كنت أتوقف لأذكر أن نظرية الحلاج فى العشق كونت فى رأى ماسينيون " أرض الالتقاء الروحى

(**) استخدم صاحب المقال كلمة " تجلى " بينما فى نص الحلاج ذكره الديلمى فى " عطف الألف على اللام المعطوف " نجد الحلاج نفسه يستخدم كلمة " تشعشع " انظر :

L. Massignon: Essai, Ibid. P. 448 . (المترجمة)

(***) المحبة بالانفراد " و " ذات الذات " تعبيرات الحلاج كما ذكر ماسينيون فى

La Passion d'Al- Hallây Tome II, lère éd., Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1922, P.604., (المترجمة)

بين الفلاسفة والتصوف " الأمر الذى صار معه الحلاج ينظر له فى نهاية القرن الثالث عشر على أنه المسئول الأول عن إدخال فلسفة اليونان فى الإسلام (ارجع لابن تيمية الذى اعتبر الحلاج أول من درس التراث الوثنى – ويرجع ماسينيون إلى ابن سبعين آخر كبار الفلاسفة ، والذى اثبت الحلاج ضمن سلسلة السابقين عليه) .

ونتائج هذه الفكرة الحلاجية هائلة بالنسبة للتصوف : تأكدت الألفة الروحية بين الله والإنسان ؛ بحيث إن الله وإن ظل متعاليًا ولا يمكن الحديث عنه قد بات باستطاعة الإنسان الصوفى الوصول إليه ، وهو حاضر بالنسبة له ، والمكافأة هى رؤية الذات الإلهية الطوباوية وإن كانت متقطعة ، إذ إن الله يكفها ، ولولا ذلك لما استطاع المرء تحملها ، ونحن نعلم أن هذا التقطع عند ماسينيون هو أساس وحدة الشهود أو وحدة الرؤية ؛ فالإنسان شاهد على حب الله فى مقابل وحدانية وحدة الوجود ، تلك الوحدة الوجودية التى يرفضها .

والحلاج عند ماسينيون ، بالرغم من الأشعار الملتبسة التى تجعلنا نظنه قد قال بالتوحد مع الله ، وبالرغم من قوله الشهير " أنا الحق " على عكس ما زعم العديد من الصوفية اللاحقين عليه (وابن عربى ليس منهم بل على العكس من ذلك ، أخذ عليه تمييزه بين الله وبين ذاته) ، ومن المستشرقين لا يقول بالوحدة الوجودية . لقد ركز الحلاج كثيراً على التمايز فى الاتحاد : " نحن روحان نسكن جسداً واحداً " والحلاج عند ماسينيون هو نموذج المتصوف ، وهو كذلك نموذج الشاعر العربى ، وذلك لأنه فى نظر الحلاج الشيء المتعالى والأوحد أو الحق الوحيد يتأكد فجأة للقارئ باعتباره مما يمكن تصوره مباشرة – بينما " الأنا " الإنسانى تنسحب فى الوقت نفسه أمام "الأنا الإلهية"، تلك هى آلية " الشطح " أو " الكلمة الموحاة " أو "التماهى المتقطع" الذى يقذف بنا إلى السماء .

ويكرس صفحات رائعة من " ولع الحلاج " (الجزء الثالث ص ٨٥ – ٦٠) للحديث عن كيفية تحقق الاتحاد بالحب الصوفى هذا ، اعتماداً على أشعار الحلاج . ويقول ماسينيون إن الحلاج " يذكر دائمًا بأنها عملية مجانية يقوم بها الحب الإلهى سببها مبادرة فائقة للطبيعة ومتجاوزة للمستوى الطبيعى ، ومحققة دعوة أزلية ، بل محققة لما

هو أكثر من ذلك ألا وهي المشاركة في حب الله الأصلي لله ، أي التبادل المستمر لدليل علي حب يمكن تصوره بدون كلمات ، حب يجمع بين " الأنت " و " الأنا " ، وهو " تبادل مألوف الحنان الخالص ، اللامادى الملتهب ، فالله يتكلم والإنسان يرد عليه ، وها هي نبرة إلهية جديدة تتولد في أعمق أعماق هذه الإنسانية المنهارة والمنقسمة ، في هذا القلب الذى ينحنى أمامه " هو " عندما يسمع صوته " هو " ويتعرف عليه " هو "، هذه النبرة تصعد للشفاه ، وهي " تخصني " أكثر مما أخص أنا ذاتي وترد عليه " هو " ، لقد أيقظ الشعاع الذى استقبلته المرآة أيقظ فيها شعلة " .

٢- التصوف والشعر العربي:

هذه الصفات وحدها قد تكفى لإقناعنا بمزاج ماسينيون الشعرى العميق، فهو صاحب استعداد لأن يكون شاعراً كبيراً، ولتذوق الشعر العربي من حيث هو شاعر كبير.

ومع ذلك فقد نأى بنفسه دائماً بعيداً عن الشعر، بل قضى على كل أبيات الشباب العديدة ، إلا أن الميل الشعرى الذى كان يسكنه، كثيراً ما تدفق في العديد من أعماله .

وهو لم يشارك حقيقة في الجدل النظرى المبتذل بعض الشيء والذى أبرزه كتاب القس Brémond "بريمون" Prière et Poésie "صلاة وشعر"، وهو عن علاقات التصوف بالشعر، وإن كنا نعرف مشاركته صديقه Jacques Maritain "جاك ماريتان" أفكاره عن تماثل كل التجارب المعرفية بفضل ما يشتركان فيه، أي بفضل ميل بعضهما للبعض الآخر، (مع الفارق أن الشعر حالة شعورية ذاتية بينما التصوف حالة وجد).

واعتبر في محاضرة ألقاها في القاهرة في ١٩٣٨ عن ابن الفارض والششترى، أن الغاية القصوى للشعر هي"جعلنا نتوصل، من خلاله، لنوع من الاتصال بالله" ، وعندئذ يكون الله "اكتشافاً يمزق الحجب ويرفعها، وبذلك يصبح دور الشعر الأسمى هو "جعلنا نكتشف بفضل إعادة تذكر معرفية، الزلزلة الأصلية التي عاني منها الراوي"، وباعتباره عالما لغوياً طور هذه الفكرة، ساعياً في المقام الأول في دراستين تنتميان للمدة نفسها (١٩٢٥) لإثبات كيفية اختلاف الإحساس الديني للشعراء عن الإلهام الصوفي الخالص ، في الشعر الإسلامي (راجع Introspection et rétrospection "الاستبطان

وإعادة الاستبطان"، في OM II, pp.355-365" الأعمال الصغرى" الجزء الثاني ص ٣٥٥ إلى ٣٦٥ ، وفي "L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire" التجربة الصوفية وأنماط النمنمة الأدبية" OM. II, pp.371-387 " الأعمال الصغرى، الجزء الثاني ص ٣٧١ إلى ٣٨٧)، شرح فيهما بشكل خاص كيف سحرته هو نفسه في البداية "اللطائف الدنيوية تماماً" الموجودة في الشعر العربي ، ثم كيف جذبته بعد ذلك "قوة التعبير، لا الأدبية هذه المرة إنما الفائقة عليها" ، وذلك بفضل "ما أوحت له به بعض الأدبيات الصوفية التي جعلته يكتشف مفتاح الغايات القصوى للغة"... الذي يتيح الوصول "للحق" الذي يخفي معنى "باطنياً "، هو حربة وظيفتها جذب النفس لله لتحقيق إما سعادتها أو عذابها الأبدي". وعندئذ لاحظ إن قوة لهجتها (لهجة هذه الأبيات) ليس مصدرها الإفراط في دقائق الحرفية... وإنما بدت تابعة من زلزلة أصلية آية في الحساسية"، ونجد هنا مرة أخرى تعبير الزلزلة الأصلية العزيز عليه . إن اللغة العربية من حيث هي "لغة طقسية" أكثر قابلية لهذه التفرقة من "لغاتنا المشركة".

وها هو ماسينيون يؤكد: "يجدر بي التأكيد على الفارق الشاسع الذي يفصل الطبيعة عن اللطف، وإن كنت لا أريد تماماً – وأكد هنا على "تماماً" هذه – تكفير القرآن للشعراء الذين وصفهم بأنهم كاذبون ومجانين". يقيناً كان اللطف هو الذي يعني ماسينيون ، ويلاحظ في بحث في أصول المعجم التقني أن " الإنتاج السامي يتعامل مع أي الهام خاص بريبة شديدة، وخاصة حيال خيال الشعراء المبدع والدنيوي، قاصراً على الله وحده كل المبادرات والإبداعات الخلاقة" . ويضيف "ومع ذلك فإن الصوفية المسلمين يقبلون كون القدرة الكلية لله لا تتعارض مع إبراز البشر لقيمة عطاياها، فالمقدس الذي لا يمثل الفنان إلا صورته الفانية، يمكن أن يصبح الأداة الحرة والحية "للشاعر" الأوحد، أي للقدرة الخلاقة".

ويبقى أن ماسينيون قد أظهر اهتماماً خالصاً بالشعر العربي ، بسبب الاقتراب الشديد من التصوف من قِبل بعض الشعراء، والمصريين منهم بصفة خاصة أو الذين عاشوا في مصر، ونخص بالذكر ذا النون المصري، والششتري وابن الفارض ، وطرح الاعتراض الرئيسي الذي توجهه تحفظات التوحيد على شعرهم الصوفي : كيف يمكن

لشاعر عربى لغةً ومسلم عقيدةً، اعتبار الله موضوعًا مثاليًا لقصائده، كيف يمكنه تناول العلاقة بين قلب الإنسان والله فى أشعاره؟.

إلا أنه يجدر بنا، قبل أن نعرض لهؤلاء الشعراء أن نعرج على الشعر العذرى، للدور الحاسم الذى لعبه الظاهرى ابن داوود فى إدانة الحلاج، ولكونه يفسر جزئيًا تحفظات ماسينيون على الشعر، إنا واجدون بالفعل فى أعمال ماسينيون انعكاسًا للتعارض الموجود بين الحلاج وابن داوود فيما يتعلق بتفسير الحب فى القرآن. حلل ماسينيون طويلاً فى "ولع الحلاج" "كتاب الزهرة" لابن داوود، الذى استبعد فيه هذا الأخير إمكانية وجود حب متبادل بين الإنسان والله، وإن وصف فيه اعتماداً على الأشعار العذرية التى عرفها منذ طفولته، الحب العفيف المثالى الذى أتاح له التوفيق بين الرغبات الأفلاطونية ومتطلبات العقيدة (وكان يعتمد على الحديث الذى يذهب إلى أن من أحب وظل عفيفًا ولم يكشف عن سره ومات فهو شهيد)، فقد ظهر- فيما يقول ماسينيون - أنه فى الإمكان تحويل التعفف إلى حب إلهى، أى أنه فى الإمكان "عثور المحب على الله عبر وجه الحبيب المخلوق "، وبالرغم من انبهار ماسينيون بهذه النظرات العفيفة (أى التأمل الصامت والساكن، فيما كتب فى "بحث فى أصول المعجم النقى"، لوجوه المستجدين الجميلة، التى جلس أصحابها فى الصف الأول من حلقة التعلم)، وبالرغم من انبهاره بالحب الأفلاطونى الذى قد يتحول إلى تعفف فقد بدا متشدداً جداً فى "ولع الحلاج" حيال الشعراء الذين يستسلمون لهذا، واعتقد أن هذا التصوير المشوه للحب قد انتهى بإصابة ازدهار الشعر العربى بالشلل.

أبدى كذلك اهتماماً شديداً بروزبهان البقلى الشيرازى الذى خلف لنا بعد الحلاج بقرنين أهم دراسة عنه (O.M, II, p.451-465) الأعمال الصغرى، الجزء الثانى ص ٤٥١ إلى ٤٦٥) ؛ فخصه بفصل من فصول "ولع الحلاج". وتصادف أن البقلى نفسه، الذى نسب له ماسينيون "براءة طفولية كبيرة"، إن كان هو أيضًا يظهر افتتانًا مشبوبًا بالوجوه الجميلة، وخاصة فى كتابه "انبهار العاشقين" الذى ترجمه Henry Corbin" هنرى كوربان" بـ "Le Jasmin des Fidèles d'amour." "ياسمين المخلصين للحب" استناداً لما كان يوصف به زملاء دانتى. لم يكن ماسينيون -على كل- آخر من تبين نقاط الالتقاء

بين شعراء الحب العذرى العرب وشعراء الحب الغربيين (P.I,p.398 ولع الحلاج، الجزء الأول، ص ٣٩٨) وهى تلك القضية التى أبرزها كتاب Denis de Rougement "دنيس دى روجمان" الكلاسيكى ، والذى بصدده جدل: " L'amour et l'Occident" الحب والغرب"، ولنعد للشعراء الصوفيين المصريين، كرس ماسينيون موجزا لذى النون المصرى (المتوفى سنة ٨٥٦م)، والذى يمكن اعتباره رائداً فى كتابه "بحث فى الأصول". لقد اعتبره عالمًا جماليًا فى المقام الأول وتبين عنده "إفراطا شعوريًا محفوفًا بالمخاطر، هو عشق السعادة الصوفية لذاتها"، وذلك فى أسلوب مراوغ متكلف ؟ ورأى فى تصنيفه لأحوال الصوفية ولمقامات الأولياء (حيث يضع ذو النون المصرى المحبة فى آخرها) الذى ظل فيه، فيما يقول، أسيرا للمعجم الاصطلاحى الاعتزالى، ولفكرة أن الزهد قد غلب عليهم، رأى "نوعًا من الوثنية الشكلية أو الضمنية على أقل تقدير، تكشف عن تبجيل للفضائل فى حد ذاتها"، ولقد ربط البقلى – على كل – اللذة الأفلاطونية بقول ذى النون المصرى إنه من يأتنس بالله، يأتنس بكل شىء جميل سواء أكان وجهًا، أم صوتًا، أم رائحة، وللصوفية فى هذا أسرار لا يجب الكشف عنها إلا للمقربين، وإلا كان العقاب والقصاص".

والششترى الذى أحبه ماسينيون وذكره كثيراً ، هو أيضًا أفلاطونى، وإنما على طريقته الفظة، والشعبية (لقصيدته الشهيرة "الشماس"، فيما يقول ماسينيون طابع رمزى خطير، إذ إن هذا الرمز الذى من شأنه السمو بالنفس من الرغبة الجسدية إلى الحب الإلهى، يمكن أن ينتهى لنتيجة عكسية)، وفى محاضرة عام ١٩٣٨ التى قابله فيها بابن الفارض (O.M,11,P. 35-367 الأعمال الصغرى، الجزء الثانى ص ٣٥٠ إلى ٣٦٧)، وصفه ماسينيون بأنه أكثر الشعراء العرب شجنًا. انتصر الششترى – فيما يقول – على العقبة التى وضعها أمامه "الاعتراض الرئيسى" الذى سبق الإشارة إليه آنفًا، كما انتصر على عقبة "الطابع الجدلى" للغة العربية، بأن لجأ للفكرة التى استعارها من أستاذه ابن سبعين، فكرة "التحذير الإلهى الذى يلطم النفس وكأنه لطمة حاسمة... بنداء أصم". وهو يلجأ للتعبير عن هذه الفكرة الميتافيزيقية (التى استقاها ابن سبعين من مفهوم الآنية المطلقة) إلى مقاطع قصيرة استوحاها من الألحان

الشعبية ، وهكذا وجد ماسينيون عند الششترى هذا "التفعيل الطاعن للحظة التى يريد منا أن نلحق فيها بالخالد"، أى وجد هذه الزلزلة الإلهية التى يبحث عنها عند الصوفية الحقيقيين ، وهو يذكره عدة مرات فى "ولع الحلاج" باعتباره حلاجيًا (عبر ابن سبعين)، وفى عام ١٩٣٤، ظن أنه عثر فى دمياط على مكان قبر الششترى (المتوفى فى عام ١٢٦٩) والذى كان يعتقد أنه فى الموسكى فى القاهرة.

لقد وضع ل. ماسينيون ابن الفارض " سلطان العاشقين " فى زمرة " الشعراء الصوفية الاستاتيكيين"، أعجب بالقطع بعظمة الجمال الشكلى الموجود فى أبياته، وبأسلوبه "المتوهج، الملىء بالصلصلات وبالحيل الأدبية" والذى شيد ملحمة فخيمة عن النفس العاشقة المتعقبة لذكرى الهبة، وتبين فيه شاعراً تقليدياً، تذكرنا آلياته لاسترجاع الذكريات بآليات الشعر الجاهلى، إلا أن تأملات ابن الفارض ظلت بسكونية على المستوى الجمالى فهى "فى جنة الفكر التى هى أقرب لأن تكون انعكاسًا لحلم من أن تكون صعوداً للحق"، وبعبارة أخرى لم يكن لديه حب بين الإنسان والله، بل كان لديه مصادره للذات تعترف فيها النفس بأنها لم تكن أبدا إلا وحيدة ومنفردة، ليس لديه – كما هى الحال عند الحلاج – وجود مبتلع للآخر، إنما لديه عزوف عن الذات يختلط "بالكل"، ويعتبر نفسه "الكل"، لم يكن فى استطاعة ل. ماسينيون أن يكون لديه إلا نوع من النفور من التوحد الذاتى عند ابن الفارض، كتب بقسوة فى "ولع الحلاج" (الجزء الثالث ، ص ٦٠) : " سيطر على أغلب الصوفية (اللاحقين على الحلاج) . ويذكر ابن الفارض ظهور وجه متزايد الفتنة من وجوه الجمال حيث ينعكس الله، إله علماء الجمال من أمثال "ليوناردو دافنشى" وهم لا يجدونه بعد ذلك أبداً فيما عداه"

ولنترك الكلمة الأخيرة للنص الذى خصصه فى كتابه **La cité des morts au Caire** مدينة الموتى فى القاهرة لقبر ابن الفارض، بالقرب من الإمام الشافعى. (فى الأعمال الصغرى، الجزء الثالث، ص ٢٧٠) ، بالقطع كان لابن الفارض مكانته... إلا أن كسوته الثقيلة المصنوعة من الحرير الذهبى، أى تائيته الكبرى، التى هى بمثابة "الكسوة" للحج العقلى، لم تعد مثيرة، إنما هى استعراض للإستاتيكا المتعالية .

الهوامش

(1) L' examen du "présent de L'homme Lettre d' Abdallah Ibn Torjman", Pisai, Rome, 1992, P. 60 .

(2) Les trois Prières d'Abraham, l'hégire d'Ismael, Cerf 1998, p.67.

(3) Id. P. 70.

(4) J.J.Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, Mouton, La Haye, 1962

المحور السابع

لويس ماسينيون والحوار بين الأديان

- محمد الصغير جنجار:

أخلاقيات الضيافة وحوار الأديان عند لويس ماسينيون

- محمد خليفة حسن :

موقف ماسينيون من الحوار المسيحى الإسلامى

- الأنبا يوحنا قلته :

لويس ماسينيون والحوار المسيحى الإسلامى

أخلاقيات الضيافة وحوار الأديان
عند لويس ماسينيون

محمد الصغير جنجار

تقديم

ليس في وسع الملاحظ المتتبع لسيرورة عالمنا الحديث إلا أن يسجل المد الهائل الذي تعرفه ظواهر التثاقف (acculturation) والتلاقح وتداخل المصالح بين المجتمعات مد بلغ من القوة ماحوله إلى تيار جارف أدخل الإنسانية في منعرج (tournant) يؤذن بتحول لارجعة فيه ؛ فوسائل الاتصال والدمج (intégration) ، بل وأحياناً التسطيح والتنميط (Homogénéisation) تعمل في اتجاه تقريب المجموعات البشرية والحضارية فيما بينها وصهرها بشكل يزداد تعمقاً كل يوم، ولعل في النتائج المباشرة لهذا الوضع الموسوم بتحولات جذرية غير مسبوقة، هو استسلام قطاعات اجتماعية واسعة في الشرق كما في الغرب ، في الشمال كما في الجنوب؛ لإغراء الانطواء على الذات repli sur والارتداد لى ماقد يعتبر قوام جوهر هويتها وتجردها، في تجاهل للآخر ورفض التفاعل معه ، ولما كان الدين أول ماتستدعيه الجماعات البشرية كتعبير عن كينونتها ، كقوام لهويتها، برزت الحاجة إلى الحوار بين الأديان كإحدى الوسائل لإقامة تواصل بين مختلف الجماعات ولعب دور عامل سلام وتفاهم فيما بينهما . لقد أصاب اللاهوتي الألماني هانس كونج (Hans Küng) عندما أكد منذ السطور الأولى لكتابه "مشروع أخلاقيات كونية "[projet d'éthique planétaire]: لن يكون هناك سلام عالمي دون تحقيق سلام ديني ، ولن يستتب السلام الديني من دون حوار بين الأديان» (١)

Pas de paix mondiale sans paix religieuse . Pas de paix religieuse sans dialogue entre les religions

والمعروف أن مشروع كونج كغيره من مشاريع الحوار الديني يندرج في نطاق جرح كبير أقيم في الغرب أولاً ، ولم يفتأ يتسع منذ «إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني» Déclaration du Concile da Vatican II في مطلع الستينات . ولا يتسع المجال لسرد المبادرات العديدة سواء على المستوى المركزي للكنيسة الكاثوكيلية أو المجلس العالمي للكنائس البروتستانتية أو فعاليات المجتمعات الدينية (جمعيات، جامعات، ندوات، منشورات، إلخ) التي جعلت من الحوار بين الأديان قناعة وممارسة واستراتيجية فكرية وروحية .

إن ماقصدنا إليه في وراء هذا التقديم هو أن نبين بأن مايبدو لنا أمداً بديهيًا ومكسبًا فكريا وروحيًا أساسيا، لم يكن كذلك من العقود الأولى في هذا القرن عندما انطلق لويس ماسنيون كمفكر حر Franc-Penseur كمؤمن يتلمس (Tâtonne) السبيل لإرساء حوار صادق بينه كمسيحي وبين الديانتين التوحيديتين الأخريين، وخصوصًا الإسلام ، لم يكن آنذاك مايدفع في اتجاه حوار جريئ كفيل بتحرير كل مجموعة دينية من ثقل التحورات النمطية السلبية التي صيغت طيلة قرون في السجالات العقيمة . لقد كانت المؤسسات الدينية سجينة إرثها التاريخي ، أما المعرفة الاستشراقية فإنها، رغم تكاثر وتنوع الدراسات عن الإسلام عقيدة وحضارة، لم تكن حققت بعد قطعية مع الأطر العامة التي تأسست عليها في الماضي النظرة الغربية الكلاسيكية . نظرة كانت تقاربه إجمالاً كدين خارجي (Périphérique) عن المركز التوحيدي الذي يشكله التقليد اليهودي – المسيحي (Tradition Judéo Chrétienne) ، نظرة لم تجد في التأكيد القرآني على الانتماء الإبراهيمي سوى اقتباسات متفرقة من العهدين القديم والجديد ممزوجة بتقاليد عربية ماقبل – إسلامية، وكلها غير كافية لإكسابه شرعية الدين التوحيدي الكوني(٢) وكخلفية لكل ذلك يجثم الوضع الاستعماري الذي كانت ترزح تحته جد البلاد الإسلامية ليقف عقبة أمام ظهور الشروط الدنية لأي حوار ديني متبادل ومتكافئ .

يحق لنا إذن أن نتساءل : إذا لم تكن الظروف الثقافية والدينية والتاريخية العامة الصالحة لتجدد العلاقة بين الديانات التوحيدية متوفرة في مطلع هذا القرن، فكيف يمكن تفسير المسار المتفرد الذي اتخذه الفكر الديني عند لويس ماسينيون ؟ فإذا كانت كتاباته الأولى في سوسيولوجيا وتاريخ المغرب (٣) تفوح فعلاً بما أطلعت

عليه هو نفسه " الهوست اللائكى لفهم "La rage laïque de Comprendre الحضارة العربية الإسلامية، فإنه لم يكن فيها ماينبأ فى ذلك التحول الجذرى الذى حملته الكتابات اللاحقة .

مفهوم الضيافة المقدسة [l'hospitalité sacrée]

كل الذين قاربوا كتابات لويس ماسينيون انتبهوا إلى المكانة المحورية التى تحتلها أحداث الأيام الأولى فى شهر مايو ١٩٠٨ فى مساره الفكرى والروحى ، فقد ورد ذكرها فى أماكن متفرقة فى أعماله (٤) صحيح أن ذكرها يأتى دائمًا فى أسلوب هو أقرب إلى الومضات الخاطفة منه إلى التحليل النفسى أو السرد المفصل للأحداث، غير أن استعادتها المتكررة والمنتظمة فى مختلف المراحل الفكرية للويس ماسينون تقنعنا بضرورة اعتبارها لحظة تأسيسية ومنعرجًا حاسما اختزلت فيه الممكنات الهائلة التى تفجرت فيما بعد على امتداد ماكان يطلق عليه منحنى حياته (La courbe de sa vie) .

كتب الكثير عن هذه اللحظة من حياة ماسينيون، بما فيها الدراسة التوثيقية المفصلة التى نشرها سنة ١٩٨٨ ابنه دانيال ماسينيون(٥) . قد تكون الأحداث الدقيقة غير مهمة فى صد ذاتها، لكن مايمكن أن يهمنا أكثر هو وقعها وتجلياتها فى لغة وفكر ماسينيون ، ولعل أول وأهم تلك التجليات هى ظهور كلمة " الضيافة "[l'hospitalité] والعبارات المشتقة منها مثل " الضيافة المقدسة " و "حق الضيف " و "واجب الضيافة" أو "حقوق الضيافة " وغيرها فى العبارات التى اتخذت فى أعمال ماسينيون شكل شبكة (réseau) مفهومية وخيط رابط (fil Conducteur) انتظمت حوله أنشطته ومساهماته الفكرية والإنسانية المختلفة، ولعل مما يدل على الوفاء (Fidélité) الذى يكنه ماسينون لهذا المفهوم ولحمولته الروحية والأخلاقية والسياسية هو استمرارية حضوره فى نصوصه حتى آخر حياته (٦) .

شكلت المبادرة النبيلة لأفراد أسرة الألوسى الذين استقبلوا ماسينيون فى بغداد خلال مدة أبحاثه الأولى عن الحلاج، والذين لم يترددوا فى انقاذ حياته وإخراجه من الأسر بعد أن اتهم بالجاسوسية ومساعدته على مغادرة تراب الإمبراطورية العثمانية،

الشرارة الأولى التى أيقظت ضمير الشاب ماسينيون إلى ماتختزنه عبارات "الضيافة" والوفاء بالعهد (La Parole donnée) فى قيم عليا مترسخة فى سلوك الذين كان يطمح للحديث بينهم ودراسة حضارتهم، ثم جاءت بعد ذلك فى مرحلة ثانية عملية التنظير لبناء المفهوم ودمجه مع مفاهيم رئيسية أخرى مستمدة من إرثه الدينى المسيحى، فى خواص مفهومى البدلية (Substitution) والرأفة (compassion) ، لكن تنوع المصادر الروحية والفكرية التى استخدمها ماسينيون لبلورة تلك المفاهيم لم تمنع التجربة الشخصية فى أن تظل دائمًا المعين الحى الذى يمنحها النسخ (Le Jeve) والمعنى الإنسانى الذى سعى إلى نقله للآخرين .

حاول ماسينيون استجلاء الأسس النفسية والأنثروبولوجية لتقاليد الضيافة وإبراز الوظيفة التى تضطلع بها فى المجتمعات العتيقة معتبراً إياها التعبير « الجنينى عن العلاقات الدولية دعوة موجهة للغريب وللعدو لاكتساب كقومات الشخصية الإنسانية التى تصبغها القبيلة على أعضائها »(٧)

(L'hospitalité, avec ses Préambules, ses Salutations Cérémonieuses et Palabres, est un embryon de relation internationales une offre, de participation proposée à l'étranger, à lénnemi, à lo nation de personne humaine que la tribu sést formée pour ses menbres)

لذلك كان من المنطقى – حسب تحليل ماسينون – أن يتبنى الإسلام تلك التقاليد باعتباره الدين الطبيعى، دين الفطرة المرتبط بالقيم الأصلية المغروسة فى بنيه أقدم المجتمعات الإنسانية ، فاحترام حق الآخر باعتباره واجباً مقدساً تقتضه قيم الضيافة والأمان الممنوح لغريب ، ينحدر – كما يقول ماسينيون – بشكل طبيعى ومنطقى فى «المسار التاريخى الأصيل الذى اتبعه الإسلام لإرساء مفهوم الشخص» (٨) **la personne**

وذلك لأن لهذا المفهوم خصوصيات تميزه فى الإسلام عن سائر التقاليد الدينية الأخرى . " إن الشخص الإنسانى فى الإسلام، – فيما يقول ماسينيون – يعتبر قبل كل شىء شهادة (Témoignage) ؛الأمر الذى يجعل من الإسلام مجتمعًا مشدوداً بقوة إلى قيم المساواة بين الأفراد الغيورين على فرديتهم؛ فباستثناء طقوس الحج، ليس هناك من مناسك أو فرائض أخرى يمكن أن تؤدى بالنيابة عن الغير فى إطار تضامنى "(٩)

(Le personne humaine est en Islam, avant tout, un témoignage ce qui fait de l'jslam une société nivelée, démocratique Jalousement individualiste. A part le pélerinage aucun devoir, canonique ne peut étre effectué par substitution Volonlaire et soliddarité).

ويستشهد فى ذلك بواحدة من الآيات القرآنية الكثيرة التى تؤكد على أن كل إنسان كائن متفرد بإنيته (ego) مسئول عن نفسه وعن أعماله ومالك لحرية تقرير مصيرة : ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (سورة الأنعام، آية ١٦٤) .cune ame ne Pertera le Fardeau (d'une autre âme (VI, 164).

واعتبر ماسينيون أن هذا المفهوم الإسلامى للشخص البشرى وأخلاقيات الضيافة التى قام عليها، تفسر - إلى حد بعيد - السبق التاريخى الذى حققه مقارنة بالحضارات الأخرى فى حفظ حقوق الممالك الكتابية الأخرى وفق مؤسسة الذمة وإذ رأى فى تلك المبادئ نواة فعلية لقانون دولى عام صالحة لأن تطور لتصير قاعدة لحل العديد فى المشكلات التى حملتها صراعات وحروب القرن العشرين ومانجم عنها فى مآسى اللاجئين والمبعدين .

وقد قاده نشاطه فى مجال العمل الإنسانى إلى استلهام أخلاقيات الضيافة ومفاهيم الأمان واحترام حقوق اللاجئ والغريب من منظور إسلامى إلى صياغة اقتراحات عملية مثل المشروع المفصل الذى قدم فى جنيف سنة ١٩٥٢ والقاضى بإحداث " مناطق آمنة دولية فى حالة نزاع " .(zones de Sécurité Internationales en cas de Conflit).

لم يكن ماسينيون ليتجاهل بأن المبادئ التى كان الإسلام سباق إلى إقرارها كثيراً ماتنتهك فى ديار الإسلام ذاته، وإن القانون الدولى الحديث أعلى فى الحقوق ماحار شبه كونى تجمع عليه أغلب شعوب العالم ، إلا أن محاولته لاعادة قراءة وتأويل القيم الاخلاقية والتشريعية لحضارة محددة على ضوء مقتضيات العصر تظل محاولة رائدة جديرة بأن تستلهم فى العالم الاسلامى، فحوصًا فى طرف كل الذين يشغلهم هاجس بلوغ تناسق بين التشريعات المحلية والإعلانات العالمية فى مجالات حقوق الأفراد والجماعات .

إذا كانت القيمة الأخلاقية الضيافة قد قادت خطى ماسينيون للدفاع عن قضايا الشعوب المستعمرة والنضال من أجل رفع المعاناة عن اللاجئين والمبعدين والسجناء، فقد لعبت أيضاً دور الحافز الذى أثار فكره لأهمية الحوار بين الأديان السماوية ، فقد كان يعتبر بأن الضيافة الإسلامية لم تنقذ حياته فحسب، بل أيقظت فى نفسه الإيمان الذى كان قد فقده ؛ ومن ثم طوقته بدين مزدوج عبأ حياته من أجله .

تفطن ماسينيون إلى أنه من أجل قيام حوار حقيقى بين الإسلام والمسيحية ونبذ سوء الفهم الذى خيم على علاقتهما ، يجب أن يختبر المحاور نوعاً فى "التحول الكوبرينكى" (décentrement mental Copérnicien) يقتلع من فكره كل مايشده إلى سجالات الماضى العقيمة ، ويعيد بناء صلته بالآخر على أسس الاحترام المتبادل لإيمان كل منهما ولوفاءاته ، لذلك نجده فى إحدى أهم النصوص التى لحض فيها نظرته للإسلام [١٠] ، يجيب الراهب الفرنسسكانى الذى كان يستجوبه، منبهاً إياه إلى أنه حان الأوان لوضع حد للسجالات والشروع فى معاملة الآخر كما نود أن يعاملنا، فالتبشير أو الدعوة لايمكن أن يكونا أسلوب حوار، وكذلك الشك الأبولوجينى (le Scepticisme apologétique) والتمليك التقنى الموسوعى على منوال ماأقدم عليه هونرى لامانس (Henri Lammens) ليس– فى نظره – بالطريق الأمثل لمقاربة الإسلام .

إن التحول الذهنى الكوبرينكى الذى دعا إليه ماسينيون يقضى فى المؤمن مسلما كان أومسيحياً – بالإضافة إلى الهزة الروحية – نوعاً فى الموقف الابستمولوجى الذى يقبل بمقاربة الدين الآخر فى داخله وبعيدا عن الأحكام المسبقة والتحورات المورثة ، وفى ذلك أيضاً لم يجد ماسينيون بداً فى اتباع أخلاقيات الضيافة كخط رابط قاده إلى الرمز الإبراهيمى (Le symbole abrahamique) الذى قام بتأويل دعائه فى نص كثيف (الصيغ الثلاث لدعاء إبراهيم) (Les trois Prières d'Abraham) زاخر ليس فقط بما حمله من أفكار جديدة حول الصلات بين التقاليد التوحيدية، بل أيضاً بالسبل التى يفتحها والآفاق التى يعد بها . لقد تناول فيه الإسلام وفق تلك المقاربة الداخلية المتعاطفة التى اعتمدها فى كتاباته عن التصوف .

وقد أدت به – عكس سابقه ومعاصريه من المستشرقين – إلى أن يأخذ مأخذ الجد الجينيالوجيا الروحية الإبراهيمية التى ما أنفك القرآن يعلن الانتساب إليها ، وهكذا نجده يؤول الدعوة الإسلامية ليرى فيها تحقق الوعد الإبراهيمى، باعتبار أن هذه الديانة التوحيدية الأخيرة زمانيًا جاءت حاملة فى صلبها ومطلب الانتماء لتاريخ الخلاص باسم كل الذين ظلوا خارجه منذ طرد إسماعيل وأمه هاجر . الإسلام إذن، فى منظوره، توحيدى صحيح له مكانته فى قلب التاريخ المقدس – بالمعنى الإبراهيمى– يحدد الصلة بالإيمان فى معناه التوحيدى الأول، ويناهض كل الذين احتكروا الانتماء الإبراهيمى وحولوه إلى امتياز خاص بهم وحدهم .

لم يكن ماسينيون يتجاهل بأن شخصية إبراهيم تختلف ملامحها من تقليد كتابى إلى آخر، ولكنه " اختار بكل جوارحه، كما كتب بيير روتالف (Pierre Rocalve)، الصيغة الإسلامية" (١١) لأنها كانت الأقرب إلى تجربته الروحية وإلى تصوره للإيمان التوحيدى؛ إيمان الصلاة والدعاء وتفويض الأمر لله ، ثم لأنه كان يرى، كما وضح ذلك فى مقالته عن " احترام الشخصية الإنسانية فى الإسلام " بأن التقليد الإسلامى حافظ أكثر فى غيره على ذكرى إبراهيم كخليل لله وكرمز للضيافة الإبراهيمية التى نظر إليها على أنها " دليل يعلن التحقق النهائى لاجتماع كل الأمم التى ظفرت بمباركة إبراهيم، فى الأرض المقدسة التى لايجب أن تكون هكذا على أحد "(١٢)

(l' hospitalité d'Abraham est un signe annonciateur de la consommation finale du rassemblement de toutes les nations, bénies en Abraham, dans, Cette terre Sainte qui ne doit être monopolisée par aucune) .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن إلحاح ماسينيون على الأصل الإبراهيمى لمختلف التقاليد التوحيدية لم يكن – كما قد يتصور أحيانا – مقدمة لتركيب مغلق يجمع فى وحدة مصطنعة شذرات من معتقدات مختلفة؛ فقد كان حريصًا على التأكيد بأن وجود اليهودية والمسيحية والإسلام فى مجموعة روحية واسعة لايلغى الفوارق ، كما لا يمحو الاختلافات فى فهم الانتماء الإبراهيمى بين المؤمنين برسالاتها ، بل إنه لم يتردد فى أماكن كثيرة فى كتاباته فى توضيح خلافه كمسيحى مع العقيدة الإسلامية بخصوص نقط جوهرية فى عقيدته مثل التثليث (Trinité) والصلب (Crucifixion) .

لاشك فى أن تأويله للعلاقة بين التقاليد التوحيدية الثلاثة أثار من الأسئلة مالم يسعفه ضعف العلوم الإنسانية فى وقته، وعزوفه عن التحليلات النسقية ، فى الإجابة عليها ، كما أن آراءه بخصوص الإسلام ومكانته فى تاريخ الخلاص - بالمعنى المسيحى - أثارت الكثير من الاعترافات والتحفظات الثيولوجية، لكنها فى نهاية المطاف، شكلت اختراقات فكرية جزئية دفعت بالكثيرين إلى إعادة النظر فى البديهيات التى أقاموا عليها خطاباتهم .

إن تكسير الحدود القديمة وتوسيع دائرة الإيمان والخلاص لتشمل التقاليد التوحيدية الثلاث، ساهمت فى إيجاد لغة مشتركة للحوار بين الأديان، وأدخلت ديناميكية جديدة لم تتأخر نتائجها فى الظهور، على الأقل فى الوسط المسيحى. فقد استطاع لويس ماسينيون، كما كتب روبير كاسبار (Robert Caspar) " من أن يخترق أسواراً ويفتح نوافذ جديدة وفق رؤية وأسلوب خاصين به " (١٣) ، الشىء الذى سرعان ماتجلت آثاره قوية سواء فى النقاش الدائر فى أوساط المسيحيين أو فى مواقف الكنيسة، بحيث أن ظل ماسينيون كان حاضرا فى كل اللحظات الأساسية التى قطعتها العلاقات الاسلامية - المسيحية خلال العقود الأخيرة، ولاشك أنه لايزال حاضراً إلى اليوم ، ولا أدل على ذلك من التأثير العميق والحاسم الذى مارسته أفكاره على النصوص الرسمية التى أصدرتها الكنيسة الكاتوليكية بخصوص الإسلام .

لاجدال فى أن القيمة العليا للضيافة كما تمثلها ماسينيون فى حياة المسلمين وفى تراثهم الدينى والحضارى شدته إليهم برباط من الوفاء والإخلاص لم ينفك طيلة حياته، لكن بقدر كان التزامه اتجاه قضاياهم والدفاع عن حقوقهم سواء فى فلسطين أو المغرب أو الجزائر قوياً ومتواصلا، كان يبدو وكأنه غير مبال بالنقاشات الفكرية والدينية التى كانت تحبل بها الساحة العربية، إذ لا نكاد نعرف عنه تدخلاً مباشراً فى اللحظات الساخنة التى عرفها الفكر العربى الإسلامى الحديث، وقد يكون مرد ذلك إلى ميله للتعامل مع إسلام النماذج الأصلية (Les archétypes) أكثر من الإسلام التاريخى المتحول، على الرغم من كونه أصدر بانتظام " التقرير السنوى عن العالم الإسلامى (Annuaire du Monde Musulman) ، ولعل هذا الإعجاب الذى كثيراً ماعبر عنه ماسينيون

بخصوص إسلام أصلي طافح بالفكر السامي (Sémitique) الذي تعبر عنه – في نظره – اللغة العربية خير تعبير؛ ذلك الفكر الصافي من شوائب العالم الحديث، هو الذي دفعه لأن ينظر إلى كثير في تناقضات المجتمعات الإسلامية، بما فيها بعض أشكال المقاومة للحداثة الفكرية والسياسية وكأنها تحمل في طياتها مشروعاً بديلاً و " خلاصا لإنسانية محدودة بالخطر " (١٤) (... l'imadaptation de l'islam est peut-être un signe de salut pour l'humanité en danger...)

خاتمة :

أن نرد اليوم التحية على لويس ماسينيون ونحفظ العهد وفق أخلاقيات الضيافة المقدسة التي أمضى حياته وفيا لها ، معناه بالنسبة لنا نحن المسلمين المعاصرين على الأقل، أن نتسلم الوديعة (dépôt) التي تركها لنا ؛ وديعة الحوار الديني والفكري الخالص من أجل استجلاء قيم أخرى مشتركة مثل تلك التي ساهم هو في إبرازها. وبما أن الحوار لايستقيم إلا إذا كان متبادلاً، فعلينا نحن أيضًا أن نقطع نصف الطريق في اتجاه الآفاق التي فتحها، وذلك بكل الجرأة والمسئولية التي يقتضيها التعمق في تقليدنا وتجديد فكرنا الديني، إذ إننا مطالبون أيضا بإنجاز ذلك التحول العقلي الكوبرنيكي في علاقتنا مع تراثنا ومع الآخرين .

وبما أن الترجمة – كما قال جاك دريدا – هي إحدى التجليات العميقة لأخلاق الضيافة، فإنه من واجبنا التعجيل باستضافة النصوص الأساسية لماسينيون إلى الحقل اللساني العربي، متى يتم فعلاً نقل الوديعة للأجيال الجديدة . صحيح إن كثافة لغة ماسينيون حالت دون انتشار أعماله على الوجه المطلوب بين أجيال مابعد الاستقلالات الوطنية (خصوصاً بعد الستينات) . لكن صعوبة نصوصه لاتفسر إلا جزئيًا إحجام المثقفين العرب عن ترجمته؛ فتأثير ماسينيون لازال قائمًا كما تدل على ذلك الحلقات الديناميكية للحوار بين الأديان في بلدان المغرب العربي مثل «مجموعة البحث الإسلامي المسيحي» (Groupe de recherche islamo - chrétien) التي أصدرت نصوصًا في مجلة تناولت قضايا مصيرية بالنسبة للضمير الإسلامي

والمسيحي، لكنها ظلت بحكم لغة تحريرها بعيدة عن القارئ العربي. ولذلك فإن نقل قضايا الحوار الديني إلى اللسان العربي هو أيضًا من التحديات المطلوب مواجهتها إذا نحن أردنا تجديد الخطاب الديني الإسلامي المعاصر وترسيخ قيم التسامح واحترام الرأي الآخر .

لاجدال في أن أخلاقيات الضيافة وقيم الحوار كما بلورها لويس ماسينيون من خلال علاقته بالإسلام، تكتسب اليوم راهنية **actualité** ملحة أكثر بكثير مما كان عليه الأمر في النصف الأول في هذا القرن. ففي وقت يزداد فيه توتر السلوكيات الدينية والثقافية وتعلو الأصوات المبشرة بصدام الحضارات، وحيث تحاول خطابات إيديولوجية في داخل العالم الإسلامي ومن خارجه تسييج الدين داخل تصورات ماهوية لاتاريخية، لاتبدو تقاليد الحوار المنفتح على الآخر مسئولية في الحاضر فقط، بل اختياراً استراتيجيًا وواجبًا تجاه المستقبل .

الهوامش

(1) Hans K"ung, Projet d'éthigue Planétaire:II la PaiX Mondiale Par la Paix entre Les religians

(٢) تشكل أعمال الأب هونرى لامانس (Henri Lammens) التى كان لها تأثير كبير فى الأوساط المسيحية نموذجاً للنظرة السائدة فى العقود الأولى فى هذا القرن .

(3) Massignon; Le Maroc dans les premiéres années au XVI Siècle : tableau géographigue d'apre Léon l'africain, Alger : Jourdan, 1906.

(4) Voir : Parole donnée, p. 66-67, 282-283, 345-346.

(5) Daniel massignon, "Le voyage en Mésopotamie et la, Conversion de Louis Massigmon en 1908" in Islamochristiana, n 14, 1988, p. 127-199.

(6) L. Massignon, "Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit d'asile sar le devoir de juste guerre", in Opera Minora, III, 547. Il a éfé publié inifialemet dans la Revue Ihternationale de la Croix Rouge, n°. 409.

(7) Ibid., p.539.

(8) L.. Massignon, Op. cit., p. 540-541.

(9) L. Massignon, "Du Signe mariale, là position intérioriste de L. Massignon" in Rythmes du Monde, III, 1948.

(10) Pierre Recalve, Louis Massignon et L'islam, Institut Français de Damas, 1993, p.29

(11) L,Massignon, Le respect de le Personne humaine en islam . p. 548

(12) Rober Cas par , "La vision de l'Islam Chez L.Massignon et Son influence e Sur L'Eglise " in L' Massignon Cahiers de l'berne p. 130

(13) L. Massigmon, "Le respect de la personne humainen Islam .. " p.545

(14) GRIC, Ces écriture qui nous questionnnent, Editions su Ceutarion, 1987 .

موقف ماسينيون من الحوار المسيحى الإسلامى

محمد خليفة حسن

مقدمة : مكانة ماسينيون فى التراث الاستشراقى

يتمتع المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون بمكانة خاصة فى التراث الاستشراقى المتخصص فى الإسلام وحضارته، ويتميز إنتاجه فى الدراسات الإسلامية بعدد من الخصائص التى نادراً ما اجتمعت فى مستشرق قبله أو بعده، ومن أهم هذه الخصائص :

١ - الاعتدال فى دراسة الإسلام ووصفه وتحليله، واعتماد الإنصاف كمبدأ والموضوعية كأساس لدراسة الأديان عموماً والإسلام على وجه الخصوص .

٢ - عدم الوقوف عند حدود الاعتدال والإنصاف والموضوعية وتجاوز هذا كله إلى تذوق للإسلام ومعايشة لحضارته وثقافة شعوبه فى الماضى والحاضر .

٣ - الانتقال من مرحلة التذوق للإسلام ومعايشته إلى مرحلة تحقيق الاستفادة الروحية الذاتية من التجربة الدينية فى الإسلام بهدف تنمية المعرفة الدينية لديه، وتعميق خبرته الدينية المسيحية الكاثوليكية بالخبرة الدينية الإسلامية .

٤ - عدم الوقوف عند حدود الوصف والتحليل الظاهرى والانتقال من الوصف والتحليل إلى تحقيق الفهم، وهى مسألة ربطت لويس ماسينيون بعلم تاريخ الأديان فى الغرب، والذى اهتم كثيراً بمشكلة الفهم عند دراسة دين آخر، وهى مشكلة لم تكن

مثارة بعمق فى التراث الاستشراقى قبل ماسينيون، ولم يهتم بها أحد من بعده فى مجال الاستشراق فى الوقت الذى كانت تمثل فيه قضية الفهم إحدى قضايا علم تاريخ الأديان السامية

٥ – ابتعد ماسينيون كثيراً عن المنهجية الاستشراقية الساعية إلى البحث عن وجوه التشابه والاختلاف بين المسيحية والإسلام، أو بينهما وبين أى دين آخر مؤمناً بأصالة كل من المسيحية والإسلام واستقلالهما التام رغم العلاقات الدينية الرابطة بينهما .

ومن خلال منطلق الأصالة والاستقلالية ابتعد ماسينيون فى منهجيته عن عملية البحث الظاهرى فى الأشباه والنظائر، والتى اعتمد عليها معظم المستشرقين لكى يثبتوا وجوه التأثير والتأثر بين المسيحية والإسلام، وقد تأثرت عندهم هذه العملية بالنزعة التاريخية التى جعلتهم يلهثون وراء وجوه التشابه والاختلاف بهدف إثبات تأثير الدين المتقدم فى التاريخ على الدين المتأخر تاريخيًا؛ ولهذا جاءت نتائج بحوثهم فى صالح اليهودية والمسيحية وعلى حساب الإسلام الذى انتهى عندهم إلى مجرد فرقة يهودية أو مسيحية ، بل إنه لم يستحق عند غلاة المستشرقين أن تكون مجرد فرقة تابعة لليهودية أو المسيحية : فوصف الإسلام عند بعض المستشرقين بأنه هرطقة مسيحية أو يهودية أو بأنه فرقة مارقة أو منحرفة، كما وصف بأنه دين تلفيقى لفق معتقدات اليهودية والمسيحية ... إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية غير الموضوعية؛ التى أدت إليها المنهجية الاستشراقية المعتمدة على الأشباه والنظائر فى تحديد علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، والقول بالتأثير والتأثر والوصول إلى نتيجة نهائية وهى عدم أصالة الإسلام كدين وعدم أصالة التجربة الدينية الإسلامية .

وهنا يظهر تميز ماسينيون كمستشرق : لقد آمن ماسينيون بأصالة الإسلام، وأصالة التجربة الدينية فيه، وانطلق فى أعماله الاستشراقية من هذا المنطلق الذى لايخضع الإسلام لتجارب أديان أخرى وبخاصة للتجربتين المسيحية واليهودية، ونستشهد هنا برأى المستشرق الروسى اليكسى جور افسكى الذى قارن منهجية ماسينيون بمنهجية المستشرق د. ب. ماكدونالد بقوله :"وإذا كان الإسلام بالنسبة لعالم

الإسلاميات البروتستانتي ولكن دنكن بلاك مكدونالد D.B.Macdonald – وبحسب وجهة النظر التقليدية المسيحية – عبارة عن بدعة (هرطقة) مسيحية، وآراء محمد لصيقة بتعاليم آريوس، وبالتالى فإنه تأسيساً على ذلك طرح أمام المبشرين المسيحيين مهمة إكمال عقيدة نبى المسلمين الناقصة وتطهيرها من الأفكار الهرطقية التجديفية تجاه شخص المسيح، فإن الإسلام بالنسبة لماسينيون أكبر من أية بدعة مسيحية ، فهو – أى الإسلام – يشكل وحدة عقائدية مستقلة، تتمتع بمباركة الرب ؛ لأنها ترجع من حيث منابعها إلى" الصلاة الثانية لإبراهيم فى بئر سبع عن ولده البكر إسماعيل وشعبه العرب "(١) .

ويشرح عبد الرحمن بدوى منهجية ماسينيون فى دراساته الإسلامية وتميزه على عدد من كبار المستشرقين مثل نيلدك"Noeldke " ونللينو، وجولدتسيهر "Goldziher" بقوله :

" وهو (ماسينيون) قد امتاز عنهم جميعًا بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان، والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية، ومرد ذلك إلى مزاج شخصى خاص جعل حياته الباطنة ثروة عامرة بأعمق معانى الروحية، ولم يكن ظاهرى المذهب فى أى بحث طرقه حتى ولو كان فى صميم المباحث العملية أو الأثرية ، وبرىء من دعاوى النزعة التاريخية التى أصابت أبحاث نيلدكه وجولدتسيهر بالمغالاة فى تلمس الأشباه والنظائر الخارجية السطحية – فى الغالب الأعم – إيذانًا بالتأثير، وهو منهج ينطوى على مصادرة وإفراط كان من فضل ماسينيون أنه نأى بنفسه جانبًا عنهما (٢) .

٦ – تميز ماسينيون عن كثير من المستشرقين بأنه كان مستشرقًا مؤمنًا يتعامل مع الأديان على أنها منابع للإيمان، وهذه الصفة لم تتوفر لدى غالبية المستشرقين، وإذا وجدت فقد ظلت صفة محدودة داخل إطار التجربة الدينية الخاصة المنعزلة عن تجارب وخبرات الأديان الأخرى، ويصف المرحوم الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور هذه النزعة الإيمانية لدى ماسينيون بقوله :

" ولعل من أبلغ ما أخذنا عنه (ماسينيون) درس الإيمان ، فقد كان مؤمنًا عميق الإيمان، يتفجر إيمانه من قلبه وعقله ... كان مؤمنًا بالله إيمانًا راسخًا ... وللإيمان بالله فى قلبه لذة، وفى نفسه حلاوة ... آمن بالحقيقة النقلية إيمانه بالحقيقة العقلية،

وقضى حياته فى تعمق أغوارها، والكشف عن أسرارها، وسواء لديه : أتلقاها عن عيسى أم عن محمد ، كان يرى أن للعقل حدودًا يقف عندها وأن فى الوحى والإلهام مايصل ما انقطع، وما يربطنا بعالم اللانهاية ... كان ماسينيون مؤمنًا بعالم الروح، وعالم الطهر والصفاء والسمو والرفعة، والقرب من الله، بل والاتصال والاتحاد، كان متصوفًا فى القول والعمل، فى السلوك، والدراسة ... "(٣)

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوى على صفة الإيمان فى شخصية ماسينيون واتساعها لتشمل تجارب الأديان الأخرى حيث يقول فى معرض الحديث عن تميز ماسينيون عن غيره من المستشرقين :

" ويمتاز منهم كذلك بعمق الإيمان الدينى بالمعنى الأدق الأسمى الواسع الذى يضم فى داخله كل المعانى السامية فى كل الأديان – كتابية أو غير كتابية، سماوية أو غير سماوية، موحدة أو غير موحدة – مما جلعه أقدر على فهم دقائق الإيمان فى كل الأديان، وإن كان فى اختياره الرسمى قد اختار الكاثوليكية منذ أن عاد إليه إيمانه فى سن الخامسة والعشرين . "(٤)

وفى حياة ماسينيون وتجربته الدينية الذاتية ما يثبت هذا العمق الدينى الشامل الذى اتصف به إيمانه وثبت أيضًا مدى استفادة ماسينيون من تجارب الأديان الأخرى– وبخاصة التجربة الإسلامية – فى تعميق تجربته الدينية الخاصة .

وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوى أن إعجاب ماسينيون بالإسلام أدى إلى بعث الإيمان الدينى فى نفس ماسينيون، بل وإلى عودته إلى الدين المسيحى ممثلاً فى الكاثوليكية، ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن هذه الظاهرة تكررت عند بعض كبار المفكرين الفرنسين الذى عاشوا فى الشمال الأفريقى وتأثروا بالنزعة الصوفية فى الإسلام، وكان ذلك دافعًا إلى تجديد الإيمان الكاثوليكى عندهم . (٥)

ماسينيون وقضية الحوار بين الأديان والحضارات

أظهر ماسينيون فى أعماله اهتمامًا كبيراً بالعلاقات بين الأديان والحضارات بشكل عام وبالعلاقة بين المسيحية والإسلام وبين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص .

وهناك عدة عوامل تكمن وراء هذا الاهتمام بالحوار بين الأديان وبالثقافات والحضارات وبالتقاء الشرق والغرب فى فكر ماسينيون، ومن أهم هذه العوامل مايلى :

١ – تأثير المذهب الإنسانى فى حياة ماسينيون وفكره : يقول جور افسكى فى وصف هذه النزعة الإنسانية عند ماسينيون : " إن القناعات والمنطلقات الدينية للويس ماسينيون لم تصرفه عن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية الملحة، وإنما دفعته بالعكس إلى الانخراط فى نشاط سياسى فعال "[٦]، وينقل جوار فسكى عن المستشرق الروسى فيكتور بتليايف وصفة للاتجاه الإنسانى عند ماسينيون حيث يقول إن : "لويس ماسينيون كان شخصية اجتماعية نشيطة ، حملت أفكار وأحاسيس المذهب الإنسانى ، وانتمت إلى تلك الجماعات الفرنسية التى تمثل طليعة الفئات المثقفة "الأنتلجنسيا" التى ساعدت بفاعلية كبرى النضال الشعبى لإقامة السلام والصداقة والتعاون بين الشعوب ، بين أناس ينتمون إلى أعراق وأمم وعقائد مختلفة"[٧] .

ولقد انعكس المذهب الإنسانى عند ماسينيون فى حبه الشديد للإنسانية ، وسعيه الدؤوب إلى تحقيق السلام بين الشعوب ، وفى نضاله من أجل تحقيق العدالة بين الشعوب ورفع الظلم عنها ، وقد وصف الدكتور إبراهيم مدكور حب ماسينيون للسلام بقول : "وما كان أحب السلام إلى نفسه ، وكان أشد تعلقه به دعا إليه فى إخلاص ، وأنفق حياته فى سبيله، كان ينشد سلام الأفراد والجماعات ، ويرى فى الإخاء والمحبة خير رباط يربط بنى الإنسان . كان يسعى إلى سلام الدين وسلام الآخرة ، وهما عند مترابطان ومتكاملان"[٨] ، ولقد اهتم ماسينيون بقضايا الساعة والدعوة إلى التسامح والإخاء بين الأدياب وبين الشعوب[٩] .

ويصف طه حسين عميد الأدب العربى هذا التوجه الإنسانى فى رؤية ماسينيون وفى علاقته بالمسلمين بقوله : "لقد عنى (ماسينيون) بالشئون الإسلامية عامة ، وأصبح أستاذا للحياة الاجتماعية الإسلامية فى الكوليج دى فرانس ، وإذا هو يحب المسلمين كأنه واحد منهم على استمساكه بمسيحيته وإغراقة فيها وتصوفه فيها أيضا ، وكان يكثر الدعاء للمسلين فى أعقاب صلواته ، وكان أهم شىء إليه شئونهم السياسية

والاجتماعية ، ولم يكن يكره شيئا كما كان يكره الاستعمار الأجنبي لبعض البلاد الإسلامية ، ويكره أشد الكره استعمار وطنه فرنسا لشمال أفريقيا ... كان صديق العرب والمسلمين عامة لأعمق ما تكون الصداقة وأصفاها وأنقاها ، وكان في الوقت نفسه محبا لوطنه أشد الحب وأعمقه وأقواه ، وكان حبه لوطنه هو الذي يدفعه إلى بغض الاستعمر الفرنسي ، لأنه كان حريصا على أن يحب الناس فرنسا حبه لا تشويه شائبه"(١٠) ، ويصفه طه حسين في نفس المكان بأنه كان من أفذاذ العلماء وأفذاذ المخلصين في حب الإنسانية والنصح لها والرفق بالضعفاء والمظلومين"(١١) .

ويصف الدكتور يحيى الخشاب إنسانية ماسينيون وحبه للسلام قائلا : "الحق أن الدين السماوي – الإسلام والنصرانية – فقدا في ماسينيون رجلاً نادى بعقيدة الحب والسلام في إخلاص وقوة وصفاء نفس "(٢٦) .

إن إنسانية ماسينيون وحبه للعدل والسلام قد أديا به إلى اتخاذ مواقف سياسية حاسمة تجاه بعض قضايا الشعوب الإسلامية، ومن أهمها – كما هو معروف – موقفه من الاستعمار عمومًا، ومن الاستعمار الفرنسي للجزائر وبعض بلدان الشمال الأفريقي خاصة، فقد ناصر قضايا المغرب، وشن حملة ضد حكومته وسياستها في الجزائر، وطالب بوضع حد لحرب الإبادة هناك، وموقفه من القضية الفلسطينية معروف، فقد دافع عن هذه القضية في المحافل العلمية والسياسية، وقد كتب عدة مقالات دافع فيها عن فلسطين وتناول حجج الصهيونية فهدمها وقوض دعاوى الصهيونية بحجة العالم والسياسي المستقيم الذي يعتمد على الاستقامة والحق، ولقد دافع عن حقوق اللاجئين، وقام بجمع التبرعات لهم، كما استنكر وقوع الناصرة في يد الصهاينة(١٣) .

وقد ظهر الاتجاه الإنساني أيضًا في نظرة ماسينيون إلى التراث العربي والإسلامي، فقد اعتبر العرب " أمة عريقة تترجم عن شطر من جسم الإنسانية (١٤) على حد قول المستشرق جاك بيرك ، لقد اعتبر ماسينيون الغرب مسئولاً عن تحطيم ثقافة العالم الإسلامي، وطالب الأوربيين أن يتوصلوا مع الإسلام ويسهموا في انبعاثه،

واعتبر قيم الإسلام قيماً مشتركة لاتخص المسلمين وحدهم، ويقول : " .. علينا الإسهام في إعادة بعث تلك القيم التي أضعناها؛ لأنه من حيث المعنى العميق فإن كل ماهو موجود عبارة عن ثروة إنسانية مشتركة .. إن تلك القيم تخصنا كما تخصهم في آن واحد "(١٥) .

٢ - تأثير الإيمان في موقف ماسينيون من الحوار بين الأديان: أشرنا سابقًا إلى الإيمان كنقطة انطلاق أساسية في رؤية ماسينيون وموقفه من الأديان والحضارات، ويتجلى ذلك في موقفه من الإسلام والحوار مع أهله، ويفسر جوار فسكي هذه السمة الإيمانية ودورها في تناول ماسينيون للإسلام بقوله : " إن الجهد العلمي الضخم للويس ماسينيون في ميدان الدراسات الإسلامية يمكن تقديره بصورة مناسبة وصحيحة فقط في سياق رؤيته الدينية ... والواقع أن الجوانب اللاهوتية في رؤية ماسينيون للإسلام يمكن تفهمها انطلاقًا من مقولة الإيمان أو نفيه، ويمكن الاتفاق مع تلك العناصر والتفسيرات اللاهوتية أو عدم الاتفاق، ومع ذلك فإنه لابد من جلائها وتوضيحها؛ لأنه بدون هذا الأسلوب لايمكن فهم توجهات الفكر الكاثوليكي المعاصر ومواقفه حيال الإسلام، وخلافًا للنهج العدائي المسبق من طرف أغلبية علماء الإسلاميات الغربيين فإن لويس ماسينيون بنى موقفه تجاه الإسلام انطلاقًا من فكرة الاتصال والارتباط الديني بين المسيحيين والمسلمين، وقد رأى أن في هذا الارتباط بالذات آفاقًا واقعية عريضة أمام الفهم المتناول بين أتباع هاتين الديانتين العالميتين ... إن ماسينيون كان صاحب فضل ريادي في البحث عن التقريب بين مصالح الأوربيين والمسلمين في مجال الاتصال والحوار الديني "(١٦) .

لقد اعتبر ماسينيون الإيمان أهم رابطة تربط المسيحية بالإسلام والمسيحيين بالمسلمين، وعلى تعبير جاك بيرك : " لقد أورثنا (ماسينيون) شهادة أرادها أن تكون إسلامية بقدر ماهي مسيحية ، شهادة الإيمان في وجه الإلحاد، وقد تخلى عن طقسه الموروث لتبني طقس أولئك الذين أولاهم أحر محبته "(١٧) .

إن مفهوم الإيمان المعبر عن الارتباط الديني بين المسيحية والإسلام نرى له انعكاسًا في تصريح الفاتيكان حول علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالديانات غير المسيحية

بل هو مفهوم واضح وضوحاً بيناً فى الجزء الخاص بالإسلام من هذا التصريح: ففى مقدمة من التصريح يتم تحديد مهمة الكنيسة فى تعزيز الوحدة والمحبة بين الناس والأمم والبحث بعمق عما هو مشترك بين الناس ومايقودهم إلى مصير واحد، ويؤكد القسم الأخير من التصريح على " الأخوة الشاملة التى تنفى كل تمييز ويتضمن وقوف الكنيسة ضد كل نظرية أو تصرف يفرق بين إنسان وإنسان، وبين أمة وأمة فيما يتعلق بالكرامة الإنسانية وبالحقوق النابعة منها، وتشجب الكنيسة كل تفرقة أو جور يلحق بالبشر بسبب عرقهم أو لونهم، وبسبب وضعهم أو ديانتهم "(١٨) .

واستناداً إلى هذه الرؤية الإنسانية الشاملة للكنيسة - والتى اعتبرت فيها الأديان طرقًا لاكتشاف الحقيقة تقف إلى جانب الطريقة المسيحية - يأتى الجزء الخاص بالإسلام من تصريح الفاتيكان لنرى فيه انعكاساً لمفهوم الإيمان كما عبر عنه ماسينيون، ولفائدة هذا النص على مستوى الحوار بين الأديان نورده كاملاً، حيث يقول :

" إن الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضًا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحى القيوم الرحيم القادر على كل شىء ، خالق السماء والأرض ومكلم البشر، الذين - أى المسلمين - يجتهدون فى أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم، الذى يسند إليه بطيب خاطر الإيمان الإسلامى، وأنهم يجلون يسوع كنبى وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون أمه مريم العذراء، كما أنهم - بتقوى - يتضرعون إليها أحياناً، علاوة على ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت ويعظمون الحياة الأخلاقية أيضًا، ويؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم "(١٩)، ويظهر فى التصريح الربط بين الإيمان والإنسانية وهما عنصران أساسيان فى فكر ماسينيون، حيث يقول التصريح : " وإذا كانت قد نشأت، على مر القرون منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضى، وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا معًا العدالة الاجتماعية والمنافع الأخلاقية والسلام والحرية ويعززوها لفائدة الناس جميعًا"(٢٠) .

موقف ماسينيون من الحوار المسيحى الإسلامى

اختلف موقف ماسينيون من قضية الحوار بين الأديان والحضارات وموقفه من الحوار المسيحى الإسلامى عن المواقف المسيحية التقليدية التى تعاملت مع الأديان غير المسيحية ومع الحضارات الأخرى على أساس من نظرية التفوق المسيحى ومبدأ الأفضلية الدينية والأخلاقية للمسيحية على الأديان الأخرى، وفى هذا انعكاس أيضًا للنظرية الحضارية التى ميزت الحضارة الغربية على الحضارات الإنسانية الأخرى، والتى اتخذت كذريعة للحركة الاستعمارية الغربية التى اعتبرت نشر الحضارة الغربية فى العالم هدفًا استراتيجيًا لها .

ويتضح اختلاف ماسينيون عن الموقف الاستشراقى التقليدى فى الأمور التالية :

١ - اعتبار الأديان طرقًا إلى الحقيقة مثل الطريقة المسيحية، والاعتراف بالإسلام كطريقة مستقلة للتعرف على الحقائق الدينية وعلى حقيقة الألوهية، وأنه يشكل حسب تعبير ماسينيون " وحدة عقائدية مستقلة " .

٢ - الانطلاق إلى دراسة الإسلام من موقف لاهوتى واضح يعترف بالطابع الإلهى للقرآن الكريم، وينظر إلى الخلافات بين المسيحية والإسلام على أنها تمثل مواقف نسبية وليست مطلقة، ويقدم ماسينيون وأصحاب هذا الاتجاه تبريرات تاريخية ودينية لظهور الإسلام من أهمها عند ماسينيون أن الإسلام وثقافته يحظيان بعناية ومباركة إلهية، وبالتالى فالإسلام له وضعه ومكانته داخل التراث الإبراهيمى؛ لأن الرب استجاب لطلب إبراهيم (عليه السلام) بمباركة ابنه إسماعيل (عليه السلام) ومنحه البركة والوفرة ، وجعل منه أمة كبيرة حسب الوعد التوراتى .[٢١]

٣ - واستنادًا إلى هذا الأساس الإبراهيمى للإسلام عند ماسينيون وكون الإسلام استجابة تاريخية لدعوة إبراهيم (عليه السلام) فإن المسلمين- بهذا الشكل - يصبحون شركاء فى الوعد الإلهى، ويشرح ألبرت حورانى رؤية ماسينيون فى هذا الشأن بقوله :

" لقد بدأ الإسلام، من حيث بدأت اليهودية والمسيحية، بدأ بالله يتحدث إلى إبراهيم وإبراهيم يستجيب لنداء الله، وقد خرج (مال عن) الإسلام على اليهودية

والمسيحية عندما توزعت ذرية إبراهيم بين إسحاق وإسماعيل، وبإبعاد إسماعيل عن الوعد المعطى لإبراهيم وذريته .

ولكن هذا الإبعاد لم يكن كاملاً؛ فالوعد (الإلهى) لايزال قائماً؛ فذرية إسماعيل تسطيع أن تطالب بنصيبها فى الوعد كما هو منصوص عليه فى سفر التكوين من التوراة، وقد ظهر الإسلام كسلوى للمبعدين عن الوعد الإلهى، وتأكيداً لهم بأن الله لم ينسهم"(٢٢) .

ولا يقف ماسينيون عند حدود العهد المعطى لإبراهيم ونصيب المسلمين فى هذا العهد، ولكن يبحث أيضًا عن مكان للمسلمين فى العهد المعطى لعيسى (عليه السلام) ، وهنا يأتى دور التصوف فى الربط بين المسيحية والإسلام وإعطاء نصيب للإسلام فى العهد المعطى لعيسى (عليه السلام) .

ويواصل حورانى شرح هذه الجزئية بقوله : " إنه من خلال المتصوفة تم تفعيل القدرات القرآنية الكامنة، ومن خلالهم أيضاً تم التوصل إلى رؤيا جديدة عن وحدة الله واتحاد البشر مع الله ... الإسلام لم يدع الأخ المبعد، إنه جزء من العهد مع الله والمعطى فى المسيح"(٢٣) .

٤ – يختلف ماسينيون عن الموقف الاستشراقى العام فى شعوره بالأصل الإلهى للإسلام، وأنه يمثل طريقًا إلى الخلاص(٢٤)، وأن التجربة الدينية الإسلامية تجربة مستقلة رغم العلاقة الدينية المشتركة مع المسيحية والعبادة المشتركة للإله الواحد، وفى الحوار الحضارى يعترف ماسينيون باستقلال الحضارة الإسلامية وبقدرتها الكبيرة على التفاعل مع الحضارات الأخرى، كما يعترف ماسينيون باحتواء القرآن الكريم على قيم خاصة به بعيداً عن قيم اليهودية والمسيحية (٢٥)، ويقر بنشأة ثقافية إسلامية ذات ملامح متميزة ومستقلة، وأن الإسلام يشكل وحدة عقائدية مستقله (٢٦).

٥ – إلى جانب الاعتراف بالمصداقية النسبية للقرآن الكريم يرى ماسينيون أن على المسيحيين أن يعترفوا بنبوة محمد (صلعم) اعترافًا جزئيًا مشروطًا على الرغم من رفض فكرة اتحاد الإنسان بالإله (٢٧).

٦ – يقر ماسينيون بأن الإسلام دين مفتوح لفعل الخير، ويحمل فى جوهره " إمكان التحول من الداخل " أو " التجدد والانبعاث الذاتيين "(٢٨) .

٧ – تشير تجربة ماسينيون الدينية الذاتية إلى إمكانية الاستفادة الروحية من التجربة الدينية الإسلامية، والمؤرخون لسيرة ماسينيون الذاتية يذكرون هذا الانقلاب الروحى الذى حدث فى حياته، وعن هذه التجربة يقول صلاح ستيتيه : " كان يعرف الإسلام كما لم يعرفه أحد ؛ لأنه كان يحب الإسلام ويشعر بأن الإسلام دينًا عظيمًا فى عنقه"(٢٩).

وعن التجربة نفسها يقول ألبرت حورانى :" لقد بدأ فكر ماسينيون عن الإسلام من تلك النقط التي تغيرت (تحولت) فيها حياته : إدراك مفاجئ لوجود الله، وشعور بأن عليه دينًا واجبًا لله فى لحظة يأس فى العراق فى عام ١٩٠٨م، وقد حلت به التجربة فى بلد إسلامى ، ومن خلال اللغة العربية لغة الإسلام، وربما كان هذا هو الذى أمده بهذا الشعور الثابت الدائم بالأصل الإلهى للإسلام، والذى وضع أمامه المشاكل التى ظل مخلصًا لها لأكثر من نصف قرن وهى : إذا كان الإسلام من أصل إلهى فكيف انحرف الإسلام عن كمال الحقيقة الموحاة فى المسيح (عليه السلام) ؟ وإذا كان الإسلام قد مال أو انحرف فعلاً فهل يمكن أن يظل (الإسلام) طريقًا إلى الخلاص ؟ (٣٠).

ويعلق المستشرق مونتجمرى واط على هذه التجربة بقوله : " إن الإسلام قد ساعد على صناعة بعض القديسين المسيحيين، فقد تحول كل من ماسينيون وفوكو Foucauld إلى المسيحية بشهادة الإسلام بالإله الواحد الحى الحق " ، ويردد واط آراء ماسينيون الخاصة بالتراث الإبراهيمى المشترك بين اليهودية والمسيحية والإسلام، ويطالب واط المسيحيين بالاعتراف بحق بالادعاء القرآنى الخاص بعلاقة الإسلام بدين إبراهيم " (٣١) .

قاعدة الحوار المسيحى الإسلامى عند ماسينيون

اختلفت مواقف المفكرين المسيحيين من قضية الحوار بين المسيحية والإسلام، فقد رفض بعضهم الفكرة من أساسها لاعتقادهم فى عدم وجود مساواة بين المسلمين وغير

المسلمين في البلاد الإسلامية، بينما أيد بعضهم الحوار فى المجال الدنيوى بعيداً عن المشاكل الدينية واللاهوتية.

لقد خرج ماسينيون وبعض تلاميذه على هذين الاتجاهين فى تأييد كامل للحوار المسيحى الإسلامى من نقطة انطلاق وهى : الاعتراف بوجود صلة روحية تربط بين المسيحية والإسلام، وتبدو هذه الصلة فى عقيدة التوحيد، ويستند أصحاب هذا الرأى– بعد ماسينيون – إلى قرارات المجامع الكنسية ووثائق الفاتيكان والرسائل البابوية اللاحقة . (٣٢)

ويشير ماسينيون إلى بعض المفاهيم الدينية التى يعتبرها محطات تصل الإسلام بالمسيحية، وتمهد لحوار لاهوتى بين الديانتين ، ومن بين هذه المفاهيم تقدير المسلمين لمريم (عليها السلام)، والاعتراف بعيسى (عليه السلام) كنبى، والاعتقاد فى وجود أهل الكهف السبعة، ومعاملة النبى للمسيحيين ومعاهدته لمسيحى نجران، ووصف النصارى فى القرآن الكريم ببعض الصفات الإيجابية، ووصف رهبان النصرانية بالتقوى والورع ... إلى غير ذلك من المحطات الأساسية فى تاريخ العلاقات الإيجابية بين الإسلام والمسيحية . (٣٣)

القاعدة اللاهوتية للحوار المسيحى الإسلامى

ينفرد ماسينيون من بين العلماء المسيحيين المهتمين بموضوع الحوار مع الإسلام بوضعه لأساس لاهوتى واضح لهذا الحوار ، فى الوقت الذى فضل فيه كثيرون عدم المساس بالمسائل الدينية والمشاكل اللاهوتية ومحاولة وضع أسس غير دينية للحوار المسيحى الإسلامى مثل الأساس الاجتماعى، أو الأساس الأخلاقى العام، أو الأساس الإنسانى .

وقد قدم ماسينيون إجابات مقنعة للعديد من المشاكل اللاهوتية التى تعترض طريق الحوار المسيحى الإسلامى، وكان من أهمها مشكلة القرآن الكريم حيث اعترف بطابعه الإلهى، وبالأصل الإلهى للإسلام وباستقلالية الإسلام عن اليهودية والمسيحية،

وبأصالة التجربة الدينية الإسلامية، بل وبأصالة التجربة الصوفية فى الإسلام ومحاولة تأصيلها من القرآن الكريم .

وبالإضافة إلى هذه المشاكل اللاهوتية بالنسبة للفكر الدينى المسيحى فى علاقته بالإسلام ناقش ماسينيون واحدة من أهم المشاكل فى الحوار المسيحى – الإسلامى وهى : مشكلة الوضع الدينى لمحمد (صلى الله عليه وسلم): فعلى الرغم من اعتراف بعض علماء اللاهوت الكاثوليك بدور إيجابى تاريخى لنبى الإسلام، فقد فشلوا فى التعبير عن هذا الدور تعبيراً لاهوتياً.

وهذه الإشكالية قد عالجها الإسلام فيما يتعلق بوضع عيسى (عليه السلام)؛ فقد حدد القرآن الكريم الوضع الدينى للمسيح من خلال قبوله كنبى من أنبياء بنى إسرائيل، وقبول كتابه المنزل عليه (الإنجيل)، بينما رفض الإسلام عيسى كإله ، هذا فى الوقت الذى رفض فيه اليهود عيسى (عليه السلام) رفضاً قاطعاً، فلم يعترفوا به كنبى ومسيح كما رفضوه إلهاً، وبهذا لم يكتسب عيسى (عليه السلام) أى وضع دينى لاهوتى فى اليهودية بسبب هذا الرفض المطلق فى الوقت الذى تعاطف فيه الإسلام مع عيسى تعاطفاً هائلاً بوصفه رسول الله ، وأنه "كلمة الله" ألقاها إلى مريم وروح منه . (٣٤)

ووصفه بأنه معجز وآية ... إلى غير ذلك من الصفات التى أعطت لعيسى (عليه السلام) وضعاً دينياً ثابتاً فى الإسلام، ولا يكتمل إيمان المسلم بدون الإيمان بعيسى نبياً ورسولاً وبكتابه وبالمعجزات التى ارتبطت به .

وقد رأى ماسينيون أن الإسلام قدم – من خلال هذا الإيمان بعيسى كنبى – قاعدة أصيلة للحوار مع المسيحية بينما اتخذ المسيحيون موقف الرفض لمحمد (ص) ولدينه وكتابه، ولكى يتم الحوار مع الإسلام فقد رأى ماسينيون أن على المسيحية أن تحدد موقفها من محمد (ص) وتحدد وضعه الدينى فى اللاهوت المسيحى، وهنا يطالب ماسينيون العالم المسيحى بالاعتراف الجزئى أو المشروط بنبوة محمد (ص)، وكلمة الجزئى أو المشروط تشير إلى عدم الاعتراف الكامل الذى يقابل عدم الاعتراف الإسلامى الكامل بعيسى (عليه السلام) حسب الاعتقاد المسيحى فيه، أو بمعنى آخر

تشكيل رأى لاهوتى فى محمد (ص) لايعترف به اعترافًا كاملاً بل جزئيًا، وكان الحل عند ماسينيون هو البحث عن شخصيته إسلامية بديلة لمحمد (ص) يقترب من النموذج المسيحى الذى تحقق فى عيسى (عليه السلام) وهو نموذج الإنسان الكامل المتحد بالألوهية عن طريق الجوهر، ووجد ماسينيون ضالته فى الحلاج الذى اعتبره أقرب شخص مسلم إلى فكره المسيحى عن اتحاد اللاهوت والناسوت (٣٥)؛ فالحلاج هو مسيح الإسلام عنده، ولم يكتف ماسينيون بهذا الاختيار للحلاج بل لقد تقمص شخصيته، وفى هذا يقول جور افسكي : فقد تركت سيرته (الحلاج) الشخصية وعقيدته الفلسفية - الصوفية انطباعًا هائلاً على ماسينيون، بل أسهمت إلى درجه واضحة فى تغيير وجهته الروحية، ففى شباط من سنة ١٩٠٨ يشير فى كتاباته إلى الحلاج كنموذج يستوجب المحاكاة حقًا.

وفى سنة ١٩٢١ قال ماسينيون : " لقد حاولت أن أتبع مثاله ليس أكثر "(٣٦) .

تأثير ماسينيون فى موقف الفاتيكان من الحوار المسيحى الإسلامى

انطلاقًا من رؤية ماسينيون الخاصة بالعلاقة بين المسيحية والإسلام ووجود إمكانية حقيقية للتفاهم الدينى المتبادل فى العبادة المشتركة للإله الواحد اجتهد ماسينيون فى إقناع الكنيسة الكاثوليكية بضرورة الاعتراف بالإسلام كديانة توحيدية لها مكانتها الاعتبارية المستقلة، وقد انخرط ماسينيون فى نشاط كبير لإقناع الهيئات الكاثوليكية المختلفة باتخاذ هذه الخطوة، وكان لصداقته للبابا بولس السادس دور كبير فى إرساء أسس الحوار الإسلامى المسيحى وتمهيد الطريق لصدور قرارات المجمع الفاتيكانى الثانى حول العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والمسلمين (٣٧) .

والمحلل لنص تصريح الفاتيكان يجد تشابهًا كبيراً بينه وبين رؤية ماسينيون؛ مما يؤكد وجود تأثير ما لماسينيون على التصريح الفاتيكانى، فالتصريح ينطلق من الاعتراف بالرابطة الدينية الموجودة مع المسلمين وهى : الاشتراك فى عبادة الإله الواحد، ويستخدم التصريح بعض العبارات الإسلامية فى وصف الألوهية مثل صفتى "الحى القيوم " " خالق السماء والأرض " وغيرهما، وهى عبارات منتقاة بشكل جيد لكى

تعبر عما هو مشترك بين المسيحية والإسلام فى مفهوم الألوهية، كما يركز التصريح على مفهوم الإيمان كعامل دينى مشترك بين الديانتين، وقد كان هذا المفهوم نقطة انطلاق ماسينيون فى تناوله للإسلام وللأديان عموماً، ثم تأتى بعد ذلك الإشارة الموجزة إلى الوضع الدينى (اللاهوتى) لعيسى (عليه السلام) فى الإسلام، وهو الوضع الذى اعتبره ماسينيون قاعدة الإسلام فى الحوار مع المسيحية، وطالب المسيحيين بخلق قاعدة مشابهة لحوارهم مع المسلمين، وهى قاعدة الاعتراف المشروط أو الجزئى بنبوة محمد (عليه الصلاة والسلام)، وأشار التصريح أيضاً إلى الوضع الدينى لمريم (عليها السلام) فى الإسلام باعتبار ذلك قاعدة إسلامية إضافية للحوار مع المسيحية .

ونلمح فى تصريح الفاتيكان ملمحين آخرين لهما وجود بارز فى فكر ماسينيون : الأول الإشارة إلى البعد الإنسانى كقاعدة للحوار، والثانى الاشتراك فى الحياة الأخلاقية، وكلها أسس متينة للحوار مع المسلمين، وقد تناول ماسينيون فى فكره كل هذه الأسس، ويجدر الإشارة إلى تأثير ماسينيون على قرار الفاتيكان فيما يتعلق بالأساس الإبراهيمى الذى من خلاله تم ربط الإسلام باليهودية والمسيحية عند ماسينيون، كما تم ربط "الإيمان الإسلامى" بإبراهيم (عليه السلام) فى التصريح الفاتيكانى، ونعتقد أن صداقة ماسينيون مع البابا بولس السادس دليل تاريخى قوى على وقوع التأثير من جانب ماسينيون فى صيغة تصريح الفاتيكان، وهو تأثير سابق على صدور التصريح عام ١٩٦٥؛ حيث توفى ماسينيون عام ١٩٦٢، ولكن صداقته مع البابا سابقة على تعيينه فى منصب البابا؛ حيث كان سكرتيراً لدولة الفاتيكان ورئيساً لأساقفة ميلانو قبل انتخابه لكرسى البابوية عام ١٩٦٣ م.

وتظهر فى مرحلة مابعد الفاتيكان الثانى عدة نقاط تشير إلى استمرارية رؤية ماسينيون : فقد تم التخلص من التحديد المذهبى الطائفى لمفهوم الإيمان والمؤمن ربما ليشمل المؤمن من خارج المذهب أو الطائفة، وكذلك الاتجاه إلى التأكيد على صلة الكنيسة العضوية بالإنسانية ككل، وعضوية المسيحى فى أسرة إنسانية واحدة، والتعامل مع غير المسيحى على أنه ليس الآخر، هذا بالإضافة إلى رفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة وقبول الحد الأدنى من توجيد البشرية والاعتراف بالتعددية الدينية والحضارية (٣٨) .

خاتمة

لاشك في أن ماسينيون قد لعب دوراً بارزاً وحاسماً في تحديد الموقف المسيحي الكاثوليكي من الحوار المسيحي الإسلامي، وتعود إليه الريادة في وضع أول صياغة لاهوتية لعلاقة الإسلام بالمسيحية، بل إن الأساس اللاهوتي الذي وضعه ظل من بعده يمثل الصياغة الأساسية التي اعتمد عليها الفاتيكان في تحديد العلاقة مع المسلمين والإسلام، ويمكن القول بكل تأكيد بأن القاعدة اللاهوتية التي سنها لاتزال أقوى من أية قاعدة أخرى بما فيها الرؤية الفاتيكانية نفسها، والتي لاتزال رؤية قاصرة عن رؤية ماسينيون، وبخاصة فيما يتعلق بالوضع الديني (اللاهوتي) لمحمد (ص) في المسيحية، والوضع اللاهوتي للقرآن الكريم في الفكر المسيحي، ومنهما انطلق ماسينيون إلى الاعتراف بالأصل الإلهي للإسلام.

وتتمثل ريادة ماسينيون أيضاً في أخذه بالتراث الإبراهيمي كقاعدة للعلاقة وللحوار بين المسيحية واليهودية والإسلام، وهو في هذا سبّاق ومتقدّم على الفكر المسيحي الحديث والمعاصر، والذي لم يخرج على حدود مفهوم التراث اليهودي – المسيحي، وذلك للاستمرار في إبعاد الإسلام وإخراجه من التراث التوحيدي، وقد تجاوز ماسينيون حدود التراث اليهودي المسيحي، واستخدام مصطلح "التراث الإبراهيمي" ليفسح مكاناً للإسلام الذي رآه مستحقاً وعند جدارة لهذا المكان لامتلاكه ناصية الإيمان الإبراهيمي متمثلاً في التوحيد وفي الطاعة التي هي جوهر الدين والإيمان، بل يمكن القول بأن ماسينيون اعتبر الحوار المسيحي مع الإسلام أيسر من الحوار المسيحي مع اليهودي، وذلك لأن قاعدة الحوار التي وجدها في الإسلام ليست متوفرة في اليهودية، وتتمثل هذه القاعدة في الاعتراف الإسلامي بعيسى (عليه السلام) والإيمان برسالته بينما اليهودية لم تعترف بعيسى (عليه السلام) لا على مستوى الرسالة والنبوة ولا على مستوى الألوهية، وبهذا يصبح الحوار مع اليهودية غير مُجد، أما الإيمان الإسلامي الجزئي أو المشروط بعيسى (عليه السلام) فقد حدد وضعاً دينياً

لعيسى (عليه السلام) فى الإسلام مما جعل الحوار ممكنًا، ويأتى الاشتراك فى دين إبراهيم (عليه السلام) كقاعدة أخرى مهمة للحوار، وقد مهدت هاتان القاعدتان لاعتراف (جزئى) بنبوة محمد (ص)، واعتراف (نسبى) بالطبيعة الإلهية للقرآن الكريم، وفى النهاية اعتراف بالأصل الإلهى للإسلام، وتظل رؤية ماسينيون للإسلام والحوار مع أهله تمثل أقوى كلمة مسيحية – حتى الآن – و شأن الإسلام.

وفى النهاية، إن قيمة ماسينيون كمفكر ومحاور لأديان قيمة خالدة، وأشعر شعوراً حقيقياً بأن رؤيته لحوار المسيحى الإسلامى صالحة كنموذج يحتذى به فى وقتنا الحالى وبخاصة فى مصر بعد الغارة المفتعلة التى اقتحمت حياتنا المصرية لكى تفرق بين المسلم والمسيحى.

وأود أن أقدم توصية لهذا المؤتمر وهى صياغة رؤية ماسينيون للحوار المسيحى الإسلامى فى شكل مقال صغير الحجم يتم طبعه ونشره وتوزيعه على فئات المثقفين والمتعلمين من المسلمين والمسيحيين فى مصر لكى يدركوا عمق العلاقة بين الديانتين من ناحية، وكيف يمكن للإسلام والمسيحية أن يندمجا معًا كما اندمجا فى شخص ماسينيون.

إننا فى المدة الحالية فى أمس الحاجة إلى هذه الرؤية المستنيرة التى يقدمها مفكر مسيحى عملاق عن علاقة المسيحية بالإسلام وعلاقة الإسلام بالمسيحية.

الهوامش

(١) أليكس جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة د. خلف محمد الجراد. مراجعة د. محمود زقزوق. سلسلة عالم المعرفة. العدد ١١٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٦، ص١٢٣ – ١٢٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي: لويس ماسينيون: حياته وأبحاثه في كتاب: ذكرى لويس ماسينيون، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية. القاهرة ١٩٦٣، ص٩.

(٣) إبراهيم مدكور: حول ماسينيون، في كتاب ذكرى لويس ماسينيون ص١.

(٤) عبد الرحمن بدوي: لويس ماسينيون: حياته وأبحاثه ص١٠.

(٥) المرجع السابق ص١٢ – ١٣.

(٦) جرافسكي: الإسلام والمسيحية ص١٢١.

(٧) المرجع السابق ص١٢١.

(٨) إبراهيم مدكور: مرجع سابق ص١.

(٩) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق ص٢٠.

(١٠) طه حسين: أستاذي وصديقي لويس ماسينيون: في كتاب ذكرى لويس ماسينيون. ص٢٩.

(١١) المرجع السابق ص٣٠.

(١٢) يحيى الخشاب: الأستاذ ماسينيون في كتاب ذكرى لويس ماسينيون ص٤٢.

(١٣) المرجع السابق ص٤٢.

(١٤) جاك بيرك : كلمة عن ماسينيون في كتاب ذكرى لويس ماسينيون ص ٤٩.

(١٥) نقلاً عن جوراقسكي : الإسلام والمسيحية ص١٢٣.

(١٦) المرجع السابق ص١٢١.

(١٧) جاك بيرك : المرجع السابق ص٥٠.

(١٨) جورافسكي ص١٤٣.

(١٩) المرجع السابق ص ١٤٣.

(٢٠) المرجع السابق ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٢١) جوارفسكي: الإسلام والمسيحية ص١٢٨ – ١٢٩.

(22) Albert Hourani, Europe and The Middle East, The Macmillan Press LTD. London. 1980 P.38

(23) Ibid . p. 40

(24) Ibid . p. 38

(25) Ibid . p. 40

(٢٦) جرافسكى ١٢٩ - ١٢٤ .

(٢٧) المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٢٨) المرجع السابق ١٢٥ .

(٢٩) المرجع السابق صلاح ستيتيه. "جندى من جنود الله": فى كتاب : ذكرى لويس ماسينيون. ص٥٦ .

(30) Hourani, Europe and The Middle East. p.38

(31) William Montgomery Watt, Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misconceptions. Routeledge. London. 1991. P. 29

(٣٢) جوارفسكى ص١٥١ - ١٥٢.

(٣٣) المرجع السابق ١٢٧.

(٣٤) سورة النساء ١٧١.

(٣٥) جورافسكى ص١٢٧.

(٣٦) المرجع السابق ص١٢٠.

(٣٧) المرجع السابق ص ١٢٨.

(٣٨) المرجع السابق ص١٥٢-١٥٣.

لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢ م) والحوار المسيحى - الإسلامى

الأنبا يوحنا قلته

مقدمة :

هل كان ماسينيون متصوفًا مسيحيًا، ذاب عشقًا فى الله وفى المسيح، وكانت له رؤاه الخاصة فى سر الإيمان المسيحى، وبخاصه عقيدتى التجسد والفداء، حتى أنهى حياته بأن صار قسيسًا فى الكنيسة الكاثوليكية.

أو تراه كان متصوفًا إسلاميًا عشق روحانية الإسلام، وذاب حبًا فى معانى الآيات القرآنية وهام ولهًا باللغة العربية التى كان يدعوها اللغة المقدسة، وكشف عن سمو الإيمان بالله والتوغل فى مدارج النسك !!.

أو لعله كان روحًا أكثر منه جسدًا ، ملك طاقة روحية نادرة، أمدته بقوة خارقة فتجاوز مأساة التاريخ الإنسانى، ونفذ إلى التاريخ الروحى للبشرية، واكتشف تناسلاً روحيًا يمتد عبر القرون، ومن خلال الأديان، ويوحد سعى الإنسانية فى طريقها إلى الحق المطلق، وعبر فوق الجراح فى الشرق والعالم الإسلامى المطعون فى آماله وأحلامه، والغرب الطموح الذى ملك ناصية المادة والقوة، وحاول أن يقيم جسرًا روحيًا بين إيمان العالم الإسلامى مع قيمة الروحية، وبين إيمان العالم المسيحى وقيمه الروحية وقد مزقت الحروب والأحقاد والجهل الحلقة الذهبية الرائعة التى تربط بين الإيمانين، وأعنى بها حلقة "البحث عن الحقيقة" ؟

أغلب ظنى أن لويس ماسينيون كان ذلك كله، فالذى لا يختلف حوله اثنان أن ماسينيون انحرف بتاريخ العلاقة بين المسيحية وبين الإسلام إلى منعطف إنسانى

روحى تاريخى جديد مهد له بعلمه الواسع، وثقافته الفرنسية الشاملة، وإتقانه لغة القرآن الكريم واللغات الشرقية الأخرى، وبنوع خاص بطبيعته العميقة والبسيطة، التى لامست خلق العالم الإسلامى المضياف الكريم فاتحد به اتحاداً وثيقًا، وبطبيعته السامية الواضحة التى تشبعت بحقائق الإيمان المسيحى فنادى قومه لا تنسوا دينكم إنه المحبة ، المحبة ، المحبة .

حاز ماسينيون على ود المسلمين والمسيحين بحياته الشاهدة الأمينة لأسمى القيم الروحية "البحث عن الحقيقة" فشهد للإسلام كما لم يشهد له مستعرب من قبل وشهد للمسيحية كما لم يشهد لها مستشرق من قبل، قال له البابا بيوس الحادى عشر "أنت مسلم كاثوليكى" (١) ، وأكد الكردينال فرانز كوينتج بأن المجمع الفاتيكانى الثانى قد أفاد من علم وخبرة ماسينيون وكان السبب غير المباشر لتأسيس ثلاث لجان مهمة: لجنة العلاقات مع غير المسيحيين ومع المسلمين ، ولجنة العلاقات مع غير المؤمنين ، ولجنة العلاقات للوحدة المسيحية (٢) وشهد له الدكتور إبراهيم مدكور رئيس المجمع اللغوى العربى فى جامعة القاهرة ٢٠ ديسمبر ١٩٦٢ أنه خير مسيحى بين المسلمين وخير مسلم بين المسيحيين (٣).

* * *

الحوار الدينى وبخاصة الحوار المسيحى – الإسلامى يرتكز عند ماسينيون على ثلاثة أمور:

الحـــب

التـــأمل

الألـــم

أولاً: حوار الحب

١– لعل حياة ماسينيون وسعيه الداوب فى كشف تاريخ الحياة الروحية للإنسانية جاءت عزاءً للشرق كحملة صليبية جديدة ، لكنها تحمل حبًا وسلاماً وتضامنًا كما أشار إلى ذلك موريس شومان عضو الأكاديمية الفرنسية (٤) جاء إلى المشرق ليستكشف

المعنى الروحى لمسيرة الإسلام فكما عاصر زمن الاستعمار الغربى، شهد أيضاً سقوط ثقافات وأيديولوچيات، واقتنع أن أعظم ما سيكتشفه البشر مستقبلاً أنهم سيحيون بمقتضى أنهم "جنس واحد لهم قدر واحد" ، والإسلام الذى خاض بحواره ماسينيون ليس إسلام العامة والبسطاء كما أكد صديقه چاك بيرك (٥) لقد بحث وحده القضاء فى مسيرة البشر ووحدة مصيرهم ونهاية تجليهم أمام الديان العادل؛ ومن ثم اتخذ من الإسلام طاقة لنشر عدالة إنسانية شاملة.

ظل ماسينيون مسيحيًا ملتزمًا طيلة حياته، ونفذ إلى أعماق العقيدة المسيحية، وعرف كيف يمتلئ حبًا لكل الأديان ولكل البشر، فإيمانه بالمسيح يسرى فى كل نسيج فكره وروحه، ولكنه أمام الإسلام وقيمه السامية، توقف طويلاً - كما قال أحمد مختار مدير اليونسكو (٦) - ليستلهم منه يقظة روحية، دفعته إلى الخوض فى كل مجالات التاريخ، والتقاليد، والطقوس، واستطاع أن يصدم معاصيره والبشرية كلها صدمة أعادت لها ملامحها الروحية المتوحدة فى السعى إلى الحقيقة.

أحب اللغة العربية، فهى عنده "لغة المقدس"، لغة روحية تحمل حروفها وكلماتها إشارات روحية تصوفية، وأكد أن العربية لن تكون عائقًا لأبنائها أمام لغة العلوم والحداثة.

٢- خرج صوت ماسينيون من بين أنقاض العلاقات بين الشرق والغرب التى حطمها استعمار غربى بسط عنفه على الإمبراطورية التركية المحتضرة، عاصر الحربين العالميتن، وثورة العرب فى المشرق والمغرب وفى مصر، وأكد بحسه العبقرى أن روح الشرق لن تموت برغم الاستعمار الجاسم على أحلام ورؤى الشعوب الإسلامية والعربية، وأعلن فى كل محافل الغرب أن الإسلام الحى دومًا سيجدد حيويته كما جدد روح ماسينيون وأمده برؤية مستقبلية ثاقبة.

أعلن فى شجاعة العباقرة حبه للإسلام والمسلمين، وفى تصميم المتصوفين نادى بأن الإسلام دين مقدس وأوحى به الله إلى الرسول محمد (ص) ، وأن المسيرة الروحية منذ إبراهيم وإسماعيل، مسيرة إلهية وبشرية سوف تظل متوهجة تقود بنى الإنسان إلى الحق المطلق (*) .

(*) فى هذا المجال افردت مجلة "سؤال" الفرنسية عددًا خاصًا للحوار مع ماسينيون عام ١٩٩٢ Question de: Louis Massignon.

ومن منطلق حب خالص للإنسان، وللأديان، ومن منطلق ميل جارف لروحانية الإسلام لم يتوقف ماسينيون فى دراسته للحضارة العربية عند الظواهر الدينية ، بل تخطى ذلك إلى عبور الهوة بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى، اتخذ من الحب انطلاقاً لإقامة علاقات صداقة حميمة بالإنسان المسلم فى كل مكان، ظل صديقاً للطفى السيد وطه حسين ومنصور فهمى وإبراهيم مدكور، علاقات تسودها المساواة ليكشف معهم عن الثروة الروحية الكامنة فى الأديان وفى الإسلام بنوع خاص، ولقد تفانى فى الدفاع عن قضية الإسلام والمسلمين فى الغرب حتى اختير عضواً فى المجمع اللغوى.

لم يكن ماسينيون يتصور الحوار بلا حب، ولم تكن دراسته للغة العربية لكى يفهم المعاجم وأسرار النحو والصرف، ولم تكن حالة فضول علمى للتعرف على تقاليد وعادات شعوبها الذين يصلون بلغة القرآن الكريم، وإنما درس العربية المقدسة فنزل قبل كل شىء ضيفاً على أهلها بصفته مسيحيًا صادقًا كما نزل صديقه شارل دى فوكو صحراء الجزائر، تقدم إلى المسلمين بوجه مكشوف بلا رياء يلتهب قلبه بإيمان أصيل بالله الواحد الأحد الذى يعبده المسلمون.

٣- يعتقد ماسينيون أنه لابد أن يكون المرء مؤمنًا ليتمكن من فهم واقع الإيمان عند الإنسان الآخر وأن يكون متصوفاً صادقًا ويمارس الصوم والصلاة ليفهم الذين يقيمون الصلاة والصوم؛ إنه منهج الفيلسوف برجسون فى الحدس أو التعاطف الذى ينقل الإنسان إلى عمق الموضوع لكى يتصل بجوهرة ويدرك مالا يمكن التعبير عنه، بخلاف المنهج الذى يشرح ويقارن ويحلل دون أن يدخل إلى الزمان الحى الصاخب فى تلقائيته وحداثته، فلكى تدرك عمق الشىء وعمق الحدث لا يكفى أن ألم به من الخارج بل لابد من الحلول فيه من الداخل إلى قلبه عبر الاتحاد الفكرى، ولن يتأتى ذلك إلا إذا أحببت ما تريد أن تدركه أو أن تفهمه.

وسبيل ماسينيون فى الحوار يمكن أن نرصد له بعض الملامح:

(أ) الله سبحانه وتعالى، الحق المطلق، والحرية المطلقة يمكن أن تتجلى فى كل زمان ومكان، فروحه تبارك يهب حيث يشاء (يوحنا ٣:٨).

(ب) يسكب الله نوره ونعمه على من يشاء، فى اليهودية وفى المسيحية وفى الإسلام، وبخاصة عن طريق التوهجات التصوفية الروحية، فالحب الخاص لله يسبغه على من يشاء .

(جـ) يوجد ما يسمى بالعلم الدينى، وهو تتبع مسيرة المشيئة الإلهية عبر التاريخ البشرى واكتشاف إرشاد روح الله وعمله خلال الزمن، وبخاصة خلال مسيرة الأديان .

يؤمن ماسينيون بأن الله لم يتخل عن البشرية لحظة، وجوده السرمدى دائم يصاحب مسيرة التطور الإنسانى يتدخل فى صور لا نراها وبطرق لا نفهمها إلا بنعمة منه تعالى، ويؤمن أنه لا يمكن إدراك ذلك كله إلا إذا امتلأ قلب الإنسان بالحب لله، وبالحب لبنى الإنسان، لم يتنكر ماسينيون لمسيحيته، ولكنه آمن بعمل الله بواسطة الديانتين، لم يكن توفيقياً أو باحثًا عن نقاط الالتقاء أو نقاط الاختلاف، ولم يكن عالمًا يدرس العادات والمعتقدات، وإنما هو مفكر فهم وعاش الحقيقة الدينية البكرى، ديانة إبراهيم أبى الأنبياء والآباء.

٤- من أين استقى ماسينيون مذهبه الروحى هذا؟ وكيف تشبع بالحب الإلهى حتى أحب جميع البشر ولمس الحق والخير والجمال فى كل ديانة ؟، يقول: "تتحول الحياة الصوفية إلى تأويل باطنى لعالمنا الظاهر الذى فيه ندرك وحدة العالم عبر معطيات الكتب المقدسة: التوراة لدى اليهود، الإنجيل لدى المسيحيين، القرآن لدى المسلمين (٧).

فالديانات الثلاث المقدسة توفر حياة للتأمل والتصوف وتقرب إلى الله العلى الخلاق، الله الذى ترنو الروح إليه للاتحاد به عبر الحب الذى يسمو على الطبيعة البشرية وللكتب المقدسة دور رئيسى فى الحياة الروحية للمؤمنين (٨)، فالصوفية هى لقاء حقيقى مع الحقيقة الإلهية وهى نعمة من الله تكشف عن قلب الكائن المختار وتسكن أعماقه، والمسلم كالمسيحى عاجز - بطبيعته وبقدرته الذاتية - عن الاتحاد بالأعماق الإلهية.

إن البعد عن الله وعن الخليقة بعد لا متناه ولابد من مبادرة إلهية ومن النعمة إلى القلوب التى تتبع الصراط المستقيم، ويتحول حب الله إلى تجربة خاصة بالإنسان

الباحث عن الحق وهي أسمى تجربة تعجز كل الفلسفات عن إدراك الواقع الصوفي لأنه يتجاوز الفكر الحسي.

وكتب ماسينيون في الانسيكلوبيديا الإسلامية: لم يعد بالإمكان الادعاء اليوم بأن الرسول محمد (ص) قد نبذ المتصوفين من الإسلام فقد ثبت أن الحديث القائل "لارهبنة في الإسلام" مدسوس ، وأنه وضع في القرن الثالث الهجرى، والتصوف الإسلامي نشأ إسلامياً صميماً من روح القرآن الكريم والتأمل في شعائر العبادة وأقيمت مدرستان للتصوف: مدرسة البصرة (٧٢٨م) ، ومدرسة الكوفة ثم بغداد (٨٦٤م)(٩) .

حب الله عند ماسينيون الركيزة الأولى للحوار الديني.

* * *

ثانياً: التأمل

في الاحتفال بذكرى صديقه غاندى قال ماسينيون: "نحن لا نحيا لكي ننتصر بل نحيا لكي نشهد"، إن التأمل هو البحث عن إشارة الأزل عبر الزمن، في الإسلام كما في المسيحية، هو لحظة العودة إلى منابع أصول الوجود، إنه حج إلى منابع الحياة، إنه حج الشعوب إلى القدس، وإلى مكة، هذا الحج الجماعي لا يغني أبداً عن الحج الفردى أو التأمل، فالتأمل أو الحج الفردى هو حج الروح الذى يستغرق فيه وتستعرض كل القيم الدينية، والتأمل تجاوز لكل ما هو ظاهرى في مسيرة التاريخ لتلمس الحقائق الأزلية، كل مؤلفات ماسينيون دعوة لإيجاد "الأثر المقدس" وراء مظاهر المسيرة التاريخية (١٠).

يؤمن ماسينيون بأن التأمل يحيي كل لغز أتى به الزمن ، ويستشف المعنى الأزلى وراء التقاليد والعادات التى رسخت ورسمتها تقوى الأجيال المتعاقبة ، والتأمل يكشف السلالة الروحية منذ الخلق.

كان غاندى إنسان صلاة وصوم وتأمل ، تأثر - بلا شك - بالمتصوفين المسلمين والمسيحيين، وغاندى عند ماسينيون أهم محاولات جرت في العصور الحديثة لإدخال مفهوم القدسية إلى السياسة الدولية (١١)، أحب البشر جميعًا وتأمل في مأساة الإنسان واستشهد في سبيل دعوته.

إن التأمل قبل الحوار بالكلمة، فكلما يستعد الحاج للزيارة المقدسة بأمور كثيرة طقسية وباطنية، كذلك ينبغى أن يكون التأمل هو الاستعداد للحوار، فالكلمة هى حج من نوع آخر، هى انتقال من الذات نحو الآخر، إنها دعوة شخصية ترمى إلى الخروج من الذات، من بلدنا، من أهلنا، من فكرنا، دعوة إلى تجاوز كل الصعاب نحو الحب، دعوة واعية أو لا واعية للاتصال بالإنسان الآخر، بالغريب، بقبول ضيافته وطلب استقباله. فالتأمل العميق والحج إلى أعماق النفس فى خلوة إرادية، سمة من سمات الأديان المقدسة الثلاثة.

وفى حياة الفرد، وحياة الجماعة، لحظات من الزمن، يصمت فيها الإنسان، يختار بإرادته أن يغوص فى ضميره، فى أعماقه السحيقة، هذا التأمل يجعلنا نلمس "مركز حياتنا" وعقدة حياتنا، ونبصر مركز حياة الإنسان الآخر، إنها لحظات تربطنا بكل ما فى التاريخ الإنسانى من ألم ومن فرح، إنها درب إلى الحقيقة وركيزة من ركائز الحوار الحقيقى.

* * *

ثالثاً : الألم

يعتقد ماسينيون بأن هناك جغرافيا روحية، فتاريخ الأرواح - كما أشار - ثابت متصل، كذلك سلالة الأتقياء والصديقين لا تنقطع، وعلى الأرض جغرافيا روحية توحد بين أبناء البشر رغم بعد المسافات بين أماكن "المقدس" هنا وهناك، هذه الأماكن التى اختارها الأزل لتكون مقر التأثر والانفعال الدينى، أماكن ينفخ فيها الروح الأعظم فى الشعوب يذكر منها ماسينيون : القدس ، مكة ، الكرنك ، النجف ، بودبايا بالتبت، وأشهر تلك الأماكن فلسطين المقدسة.

زار القدس ثمانى عشرة مرة للتأمل والخشوع، إنها مدينة المسيحية بكل تاريخ الإيمان بالخلاص ، وفيها بعث المسيح ليعود آخر العهود فى رجعة عظيمة حين يتم التطور الإنسانى.

والقدس التى سرى إليها محمد (ص) ليرتفع إلى عرش الله فى إسراء صوفية رائعة ، ولايمكن لأى مسلم أن يتخلى عن هذه المدينة قبلة الإسلام قبل الكعبة وقبلته فى الأزمنة الأخيرة.

تقول الفكرة الاساسية السائدة فى الحياة الروحية، تقول إن الآلام الجسدية والروحية التى يعانى منها كائن إنسانى يمكن أن تسهم فى إنقاذ إنسان آخر أو مجموعة من الأرواح، ويعتبر ماسينيون هذه الظاهرة تاريخية رغم بقائها حكراً على نخبة من الرجال المتألمين الذين يولدون، ليظل القلق البشرى قائمًا، ويدرك بهم التاريخ البشرى معنى سمو تجاوز المحن، هؤلاء النخبة المختارون هم المتألمون الذين يشكلون سلسلة مستمرة، سلسلة روحية التى تتصل فى صورة غير مرئية، وكأنها شجرة عائلة المتألمين فى كل دين وفى كل عصر ومكان .

يراها المسيحيون اتصالاً بالمسيح المتألم وفى عقيدة استمرارية الفداء .

ويرى بعض المتصوفين المسلمين الحقيقة ذاتها ولكن برؤية إسلامية، فهم يقولون إنه يمكن الحفاظ على النظام الشامل، النظام الروحى والأخلاقى بواسطة عدد من الأولياء الذين يتعاقبون بالتبادل، والعالم كان سينهار لولا أعمدته الروحية التى تلعب دوراً أساسيًا فى التاريخ برغم أن دور أولياء الله ومختاريه يبقى مجهولاً من الجماهير أو مستوراً عنهم.

والخيط الروحى والسرى الذى يربط بين هؤلاء النخبة فى كل دين وفى كل مكان هو خيط الألم، إن الذين يعانون من الألم- ألم التفكير والتأمل- هم الذين يشكلون سلسلة الشفعاء، السلسلة غير المرئية (١٢) فخلف مظاهر نسج الأحداث فى مسيرة البشر يوجد عمل كبير، تاريخ مقدس فى تتابع واتصال وقوة خفية، منذ رسالة إبراهيم وبعث المسيح وانتظار عودته ويوم أن بشر محمد (ص) بيوم الدين ليذكر به العالمين، فالمأساة الإنسانية تتحول إلى كوميديا أو ملهاة تافهة بلا معنى لو لم تكن لمسات الحب الإلهى تربط صحراء حياتنا ، وتنشر على آلام الصابرين المجاهدين ندى غيوم الرحمة الإلهية (١٣).

والحلاج الذى أعد لويس ماسينيون حوله رسالة الدكتوراه هو الأكثر دلالة من بين كافة هؤلاء المتصوفين المسلمين من عشاق الله، الذى حكم عليه بالإعدام بعد محاكمة استمرت سبعة أشهر لهرطقته وإلحاده، وهكذا جلد وعذب ومثل به وقطع رأسه وأحرق فى ٢٤ ذى القعدة ٣٠٩ هـ الموافق ٢٦ مارس ٩٢٢م، وقد نثر رماده فى نهر دجلة، ترى

ماذا كان يُعلم الحلاج؟ علم بإمكانية الحب الإلهى وباتحاد المخلوق بالله إلى حد إعلانه "أنا الحق، والحق أنا، روحان حللنا بدنا، لقد أصبحت من أحب وأصبح من أحب أنا" كل المتصوفين المتألمين يقولون المعنى ذاته بتعبيرات مختلفة.

لسنا في مجال شرح صوفية الحلاج، ولكن ماسينيون اتخذه كنموذج لعظماء المتألمين، فالألم يحرر الحياة من قيودها والحياة تتحد باستمرار فى محبة الله عبر الصلاة من أجل خلاص جميع البشر، فالحلاج ليس حالة شاذة بالنسبة للمسلمين فى عصره، بل هو نموذج كامل للميول الصوفية التى برزت فى الحياة الإسلامية خلال القرون الأولى والتأمل فيها.

لقد التقى الحلاج بالمسيح، والتقى المسيح داخل الإسلام، ويلتقيان بكل متألم.

جغرافية الأماكن المقدسة ... وطن الروح على الأرض

تيار الآلام والتضحية هو تاريخ تقدم المسيرة البشرية

كأن للروح وطنًا وتاريخًا، الوطن تنسجه الآثار المقدسة والتاريخ تكتبه تضحيات المؤمنين.

* * *

ختـــاماً:

يشهد ماسينيون بأن الحوار بين المسيحيين والمسلمين بدأ مع بداية الهجرة فى المدينة مع وفد نجران ، وقد أشارت سورة المباهلة إلى ذلك ولم ينقطع الحوار حتى اليوم ولا ينبغى أن ينقطع ، فالإسلام يحمل قيمًا روحية متعددة خاصة به، لابد من فهمها، إن أبناء إسماعيل عليهم مهمة إيجابية فرضت عليهم أن يواجهوا كافة أخوتهم من بنى إسرائيل أو من المسيحيين، لم يعد الأمر يتعلق بهدى غير المؤمن بالقوة أو بالسيف وإنما باللقاء، بالحب، بالتأمل، بالمشاركة فى الألم، تلك عناصر ينبغى أن تنسج خيوط الحوار الدينى.

إن الحضارة الحديثة رائعة فى نواحيها الكثيرة، ولكنها تتسم بسمة مدنسة تنبش أسرار الحياة، تحطم البيت المغلقة، تحتقر التقاليد القديمة، ولكن نحن المسلمين

والمسيحيين، نؤمن بالمقدس، المقدس لا يخشى الضوء أو الحضارة بل على العكس، فإن تقدم العلوم وتطورها يؤكد على المقدس ويقوى الرغبة فى السعى إليه، بالعلم يصبح الكون ذاته معبداً لله الذى تختفى فيه أسرار الخلق وأصوله، خلق الزمان والمكان، إن المقدس قائم فى حياتنا وحاضر كضيف غير مرئى، إن حوارنا الدينى سيكشفه لنا إن امتلأنا بالحب وتسلحنا بالتأمل، وصبرنا على الألم.

منذ مباهلة أهل نجران وموقف الرسول (ص) منهم الموقف الإنسانى الرفيع ، ولم يلتق الإسلام بالمسيحية إلا فى ساحة الحروب والعنف المتبادل والجهل بالآخر، ومع إشراق القرن الواحد والعشرين، هل يلتقى الإسلام بالمسيحية على أساس دعوة ماسينيون ومن قبله فرنسيس الأسيزى وشارل دى فوكو ومسلمين مثلهم، دعوة الحب والفهم والتأمل والألم المشترك، تلك صلاتى ورجائى أمامكم.

الهوامش

(1) Présence De Louis Massignon - Page 210 - Maison Neuve - 1987

(٢) المصدر السابق ص٢٥١

(٣) سلسلة أعلام الفكر – لويس ماسينيون – تأليف جان موريون – ترجمة منى النجار ص١٣٩ – بيروت .

(٤) المصدر السابق ص٧٧ – مقال Maurice Shumann.

(٥) المصدر السابق ص٣٢.

(٦) المصدر السابق – مقال أحمد مختار ص٦٩.

(٧) أعلام الفكر – جان موريون – ص٤١.

(٨) أعلام الفكر – جان موريون – ص٤١.

(٩) المصدر السابق ص٤٠١.

(١٠) كتاب ماسينيون العهد : Parole Donnée - Seuil - 1983.

(١١) كتاب جان موريون ص١١٠.

(١٢) كتاب جان موريون ص١٣٥.

(١٢) كتاب جان موريون ص١٣٦.

Louis Massignon - Et Le Dialogue Des Cultures - cerf - Paris - 1996

Patrimoines - Louis Massignon - Les Trois Prieres d'Abraham - cerf - Paris - 1997

Question de - Louis Massignon Albin Michel - 1992

t Christianisme Selon Louis Massignon - Louvain - La - Neuve - 1981ـIslam

المحور الثامن

أصداء أعمال ماسينيون

- **أحمد عبد الحليم عطية :**

الصوفى والسياسى :

صورة ماسينيون فى الفكر العربى المعاصر

- **حسن حنفى :**

فى قلب الشرق بين حضارتين

- **موريس دى جوندرياك :**

من « الله حى » إلى « دار السلام »

الصوفى والسياسى
صورة ماسينيون فى الفكر العربى المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية

اقتلونى ياثقاتى إن فى قتلى حياتى

كان يطيب لماسينيون L. Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) أن يردد هذا البيت للحلاج الذى كرس قدراً كبيراً من جهده للحفر فى أخباره ، ومن هنا ارتبط ماسينيون لدى معظم دارسيه من العرب بالحلاج خاصة والتصوف والدراسات الإسلامية عامة(١) فقد انتقل من دراسة التاريخ والآثار إلى التصوف والدراسات العربية الإسلامية إلى الواقع العربى والاتجاهات المؤثرة فى توجيهه ، وظل الحلاج والتصوف محور اهتمام المستشرق الفرنسى فى معظم دراساته وأساس تحليلات كل الباحثين العرب الذين ناقشوا أعماله ؛ فهو الصوفى ، صاحب الحلاج ، لقد كان الحسين منصور الحلاج البيضاوى البغدادى أساس الإشارة بجهد المستشرق الكبير ومصدر النقد الذى وجه إليه فى الوقت نفسه باعتبار هذا الاهتمام الصوفى يخفى اهتمامات سياسية تشغل ماسينيون ، وهذا هو موضوع الدراسة الحالية .

لم يحظ عالم من علماء الإسلاميات فى العصر الحديث بمثلما حظى به المستشرق الفرنسى من مكانة سامية ترتفع به إلى أسمى آفاق الإنسانية والروحانية لدى الكتاب والباحثين والمثقفين العرب ؛ فهو بالنسبة لهم ليس مجرد مستشرق منصف فحسب ، محب للعرب والمسلمين مدافعاً عنهم مناصراً لقضاياهم ، بل هو الصوفى الروحانى ، ويمكن القول - ربما مع شىء من التجاوز - إن صورته لدى غالبية الأساتذة العرب المعاصرين فى مجال الدراسات الإسلامية ، هى صورة الباحث المتوحد بموضوعه ، المخلص له ، والموضوع الذى أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولاً إلى الواقع

الإسلامى المعاش ، الذى جاب معظم بلدانه وأتقن عدداً من لغاته : العربية والفارسية والتركية، وصادق الكثير من علمائه[٢] ، كانت له قدرة فائقة لاتتأتى لغيره من المستشرقين فى تجنيد معارفه وأصدقائه من الأسر العربية الإسلامية ذات النفوذ ؛ فمن كان لهم تأثيرهم القوى على مجرى الأحداث فى أقطارهم المختلفة وجذبهم إليه وتحويل حبهم وعونهم له إلى علم ومعرفة[٣] وكتابات يكشف من خلالها : ماضيهم وحاضرهم ، أصولهم وأنسابهم وأعراقهم ، عقائدهم وأفكارهم ، علومهم المكشوفة والمستورة ، فقد كان الدين الإسلامى الإبراهيمى هو الموضوع الذى عاش به ومن أجله دارساً منقباً وباحثاً متحرياً بل وصوفياً عاشقاً ؛ فهو العاشق لتجلى المطلق عبر ديانات التوحيد ومنها الإسلام[٤] .

ونستطع الاستشهاد بنماذج مما كتبه الباحثون والأساتذة العرب لتوضيح هذه الصورة عن ماسينيون ؛ فهو " حجة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، وبه ميول ثابتة لنصرة الحق وفهم صحيح لمبادئ الدين الإسلامى ورغبة صادقة فى تطهيرة من الشوائب وأمل فى انهاض الشعوب الإسلامية وأسف عميق على سقوط الدولة .

وهو يؤمن برسالة النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) ، وقد قال ذلك وأثبته مرات متعددة فى كتبه ، ويؤمن بالوحى والقرآن حتى أذاع عنه بعض عارفيه أنه اعتنق الإسلام ، ولكن الحقيقة أنه لم يفعل ذلك جهاراً ، ولكن أحاديثة تدل على كثرة اشتغاله بأدق مسائل الإسلام" [٥] .

وهو أبرز وجوه الاستشراق الجديد ، بل فى طليعتها التى لها قصد السبق فى مجال تجديد الاستشراق ، والموضوع عند ماسينيون يبقى الإسلام وثقافته ، غير أن تصور مستشرقنا له يتميز حقاً بكثير من الأصالة والنزع المتشوق[٦] .

هذه هى الصورة التى يقدمها معظم الأساتذة الرواد للمستشرق الفرنسى ، والتى تقوم على الانبهار الشديد بعلمة الغزير والإعجاب العميق بلغته المنصفة والميل الوجدانى لشخصه ، إزاء هذه الصورة لايملك الباحث إلا أن يتساءل : هل الصورة الصوفية الروحانية هى الصورة الوحيدة لماسينيون أو يكمن خلف صورة الصوفى

صورة أخرى هى صورة السياسى ؟ هل هذه الصورة التى نجدها لدى أصدقاء ماسينيون وتلاميذه والتى تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفة تقدم لنا كل ملامح ماسينيون أو أن هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتابات مختلفة تعرض له ، أو ربما فى ثنايا كتابات هؤلاء أنفسهم تكمن رؤية ثانية مستترة لملامح مختلفة ؟ ومن هنا نلاحظ ضرورة وجود قراءة أخرى ثانية من جيل تال لجيل الرواد ؛ فالقراءة العلمية واجبة مع القراءة الوجدانية ، والقراءة الناقدة التحليلية تثرى كتابات المستشرق الكبير وتستشرف أبعاداً أخرى له بجانب القراءة التكريمية ، بل إن التكرم الحقيقى للجهد الكبير الذى قدمه ماسينيون فى مجال الدراسات الإسلامية لن يتأتى إلا بأعمال التحليل والدراسة النقدية لما قدمه من أفكار ، ومن هنا فإن قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدم بجانب الاتجاه الصوفى الروحانى العميق لديه جوانب أخرى أكثر ثراء وخصوبة تضيىء ذلك الجانب الأول وتؤكده وتفتح آفاقاً رحبة لإدراك الدور الذى قام به فى حياتنا المعاصرة وتثرى معرفتنا به ، لأننا قد نجد خلف التأملات الباطنية تحليلات اجتماعية وتاريخية وسياسية تظهر عمق الرجل وإخلاصة الشديد للقضية الحقيقية التى شغل بها ومفتاحها والإطار العام الذى يحتويها هو كما أثرنا فى البداية ، التصوف والحلاج .

ولكى نجدد معالم صورة ماسينيون ، نقسم دراستنا هذه إلى قسمين أساسيين ، يحتوى كل منهما على تقسيمات فرعية داخله ، يدور الأول حول الدراسات العربية السابقة حول ماسينيون ومواقف المفكرين العرب المعاصرين تجاه كتاباته العلمية ومواقفه العملية ، ويقدم القسم الثانى قراءة معاصرة لبعض أعمال ماسينيون تسعى لاستقصاء موقفه تجاه بعض القضايا التى تشغل المستشرق الفرنسى ، وتظهر موقفه للواقع العربى الإسلامى .

نتناول فى الموقف الأول مواقف ثلاثة اتخذها الأساتذة العرب تجاه ماسينيون ، تختلف رؤيتها وتحليلاتها ومنهجها مابين التأييد والمتابعة والإعجاب إلى التحليل والنقد ، والآخر يضيف مواقف الرجل العملية ويخضعها لمنهج التحليل الاجتماعى والتاريخى .

أولاً : مواقف المفكرين العرب تجاه ماسينيون :

لقد حفلت الثقافة العربية المعاصرة والدراسات الاسلامية الحديثة بكتابات متعددة لماسينيون ودراسات كثيرة حول جهوده المختلفة وازداد الاهتمام بالكتابة عنه باعتباره ممثلاً للموضوعية والنزاهة العلمية والإنصاف للعرب والمسلمين ، ونستطيع مبدئيًا أن نلمح مواقف ثلاثة لهذه الكتابات : يدور الموقف الأول حول دراسات ماسينيون في التصوف عامة عرضًا وتحليلاً ونقداً و يعطي له الريادة في تقديم النظرية العلمية التي تفسر نشأة التصوف الإسلامي من داخل الحياة العربية الإسلامية ، كما نجد ذلك عند كل من : الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والدكتور عبد الرحمن بدوى ، والدكتور أبو الوفا التفتازاني ، ويسعى الموقف الثاني نحو تقديم قراءة مختلفة لتصوف الحلاج مغايرة لقراءة ماسينيون مقدمًا تفسير وقراءة مختلفة للصوفى المسلم ، ونجد هذا الموقف لدى كل من : محمد على أبوريان ، ومحمود قاسم ، ومحمد بن عبود

وتمثل القراءة التحليلية الاجتماعية والسياسية ، والقراءة الابستولوجية الموقف الثالث لدى محمد لطفي جمعة ، وحسنى سبح من جهة ، وإدوارد سعيد من جهة أخرى .

ورغم صعوبة التوحيد بين هذه المواقف ، أو داخل كل موقف على حدة بين ممثليه المختلفين فإننا نستطيع القول إن الموقف الثالث – على الرغم من نقده وتحليله لجهود ماسينيون – يكمن كل تقدير للرجال وإعجاب بأعماله ، وهو موقف يختلف عن الموقفين السابقين في الرؤية ومنهج التحليل ، وسنتناول فيما يلي هذه المواقف الثلاثة على التوالي .

الموقف الأول : التلقى

وهو موقف المتابعة والتأييد ، ويظهر لدى الرواد الأوائل ممن تعاملو مع ماسينيون أو تتلمذوا عليه ، واعتمدوا على مؤلفاته وأشادوا بنظرياته مع بعض الإضافة إليها أو التعديل لها أو النقد عليها ، وهو موقف يساير منهج المستشرق الفرنسى ويتابع أحكامه .

١ – ويظهر هذا الموقف عند الشيخ مصطفى عبد الرازق ، الذى يعتبر مؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر وامتداداً للشيخ محمد عبده ، ورائد التدريس الفلسفى بالجامعة المصرية[٧] ، يرتبط دوره الفكرى بدوره الاجتماعى والسياسى والتنويرى فى الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن ، قدم لنا تعليقاً على مادة تصوف التى كتبها ماسينيون فى دائرة المعارف الإسلامية ولأهمية ماكتبه استل التعليق والمادة التى كتبها ماسينيون فى دائرة المعارف الإسلامية لينشرا فى طبعة مستقلة[٨] .

وهو يوضح ماأجمله ماسينيون ويصحح أحكامه ، ويضيف إليه جوانب أخرى لم يتعرض لها ، يتحدث عن نشأة كلمة صوفى ومتصوف وأصلهما ، ثم يعرض لأساس التصوف ومامر به من الأدوار ، ومقابل حديث ماسينيون عن الاتحاد ومعناه يعرض عبد الرازق للولاية وصلتها بالتصوف وكرامات الأولياء ، ثم يخص فقرة لنبوة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوف الإسلامى .

ويعتمد الشيخ مصطفى فى " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" على كتاب ماسينيون «مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام» ، ويذكر لنا أن ماسينيون يدرج ضمن متصوفة الإسلام الكندى والفارابى وابن سينا فى كتابة "مجموعة نصوص.."[٩] ، وأن ماسينيون نقل فى كتابة المذكور جملة من كتاب ابن سبعين الفيلسوف الأندلسى صور فيها ابن رشد والفارابى وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه فى فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية[١٠] .

إلا أن فى الإسلام لنا فى هذا السياق هو مايقدمه الشيخ من رأى فى نشأة الفلسفة فى الإسلام بعيداً عن المؤثرات الأجنبية مثلما نجد لدى ماسينيون حين رد التصوف الإسلامى إلى واقع الحياة الدينية فى الإسلام .

٢ – ونجد الموقف نفسه لدى عبد الرحمن بدوى ، الذى تظهره نزعته الوجودية الإنسانية الوجدانية أكثر قرباً من ماسينيون ، وتظهر كتاباته تأثره الشديد – خاصة فى المرحلة المبكرة من حياته – بماسينيون [١١] ؛ فقد تتلمذ عليه وكتب عنه وترجم له . خصص له دراسة مهمة فى موسوعة المستشرقين[١٢] ، وترجم له العديد من الأبحاث بحيث يمكننا القول إن كتابات ماسينيون قد شغلت معظم صفحات كتاب شخصيات

قلقة في الاسلام[١٣] ، كما ترجم له بحث الإنسان الكامل في الإسلام وأصالة النشورية[١٤] ، ونجده يعتمد عليه اعتماداً كبيراً في ذلك الجانب الذى اهتم به كل منهما ، وهو التصوف الإسلامى ، حيث يستشهد ويقتبس فى "شطحيات الصوفية" بما جاء في "مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين" ، "بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين"[١٥] ، بالإضافة إلى مخطوط ماسينيون عن كتاب النور من كلمات ابن طيفور ، فهو فى البداية يقدم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل ، فكم له من منن لاتحصى على التصوف الإسلامى ودراسته[١٦] .

ومثل مصطفى عبد الرازق يعتمد على حجج ماسينيون نفسها لتأكيد أصالة الفكر الإسلامى بعيداً عن المؤثرات الأجنبية ، والأستاذ ماسينون عنده هو أعظم باحث فى التصوف الإسلامى ؛ فقد خطا خطوة واسعة جداً وجهت الدراسات الإسلامية توجيهاً جديداً تماماً ، فكرر بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء فى تأثير نشأة التصوف الإسلامى بعوامل أجنبية ، إن هذه الدراسة الطويلة يمكن أن تأكد أن التصوف فى أصله وتطوره صدر عن تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته[١٧] ، وبعد أن أفاض فى عرض موقف ماسينيون يضيف إليه مايدلل على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا المعانى الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية .

والحقيقة أن آراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوى ، ويظهر هذا أوضح ما يكون فى كتاب تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى فهو يستشهد بآرائه ، ويصحح أخطاء فى فهم أقوال بعض الصوفية المسلمين الأوائل التى ينسبونها للمسيح[١٨] ، ويعتمد على كتبه فى أعماله المختلفة ، كما نجد فى مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فى النفس [١٩] .

ويلمح بدوى ملمحاً مهماً فى توجهات ماسينيون ، ويتوقف عنده فى "موسوعة المستشرقين" ؛ حيث يقدم لنا تفسيراً لهذه التوجهات ؛ فهو يرى أن الإيغال فى الاستبطان مما يدفع ماسينيون إلى إضفاء روحانية عميقة على مالم يكن فى ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة ؛ مما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل لفهم أسرار الصوفية ، وقد توفر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها وفروعها خاصة الغالية

فيها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية ؛ لأنه كانت تستهوية المذاهب المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية فى تاريخ الإسلام فضلاً عن ارتباطها فى بعض الأحيان بصاحبه الذى رافقه طوال حياته أى الحلاج"[٢٠] .

ويمكن القول بشكل عام إن تقدير بدوى لماسينيون ظل مستمراً ، وإن كان تأثيره عليه بدأ يقل تدريجيًا بتحرره من مناهج المستشرقين واتخاذه موقفًا نقديًا من كتاباتهم خاصة فى كتاباته الفرنسية الأخيرة[٢١] .

٣ – وتقدم لنا كتابات أبو الوفا التفتازانى وهو واحد من أهم المتخصصين فى التصوف الإسلامى صورة دقيقة لتأثير ماسينيون ودراسات على جيل تالٍ لجيل الرواد .

ويميز التفتازانى بين المصادر الاستشراقية فى دراسة التصوف : حيث ماسينيون وآسين بلاثيوس فى جانب وغيرهم فى جانب مقابل ، ويبدو ماسينيون أكثر هؤلاء حضوراً فى كتابات التفتازانى المختلفة ؛ فقد كان المستشرق الفرنسى وراء اختياره لموضوع رسالته للدكتوراه ، كما كانت كتاباتة مصدراً زاخراً بالتحليلات والنتائج بالنسبة له ؛ فالباحث المتخصص الأكاديمى الذى صار شيخًا لمشايخ الطرق الصوفية يظهر لنا تقديره لماسينيون ومنهجه فى دراسة التصوف " وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معانى اصطلاحاته" ، كما يتضح فى قوله : "لقد نبهنى منذ ذلك الوقت المبكر (١٩٤٦) إلى دراسة هذه الشخصية (ابن سبعين) التى اتخذت منها بعد ذلك موضوعًا لرسالتى للدكتوراه ... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون رائداً لدراسات التصوف الإسلامى ، وأن جهوده العلمية فى ميدانه جهوداً بارزة ، وأنه يتميز بحس نقدى غير عادى وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقًا"[٢٢] .

وإذا تساءلنا عن سبب إعجاب التفتازانى بماسينيون وجدنا أن آراء الأخير فى نشأة التصوف الإسلامى – تلك التى أحدثت تحولا بارزًا فى هذه المسألة – قد تأثر بها الأستاذ المصرى ، وسرت فى معظم دراساته خاصة "المدخل إلى التصوف الإسلامى" ، ومادة "تصوف" فى الموسوعة الفلسفية العربية وكتابيه عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه و" ابن سبعين وفلسفتة الصوفية" ، بالإضافة إلى دراسة خصصها لماسينيون

بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لميلاده ١٩٨٣ بعنوان" ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامى" .

ويتبنى التفتازانى فى" المدخل ..." ما انتهى إليه ماسينيون فى بحثه عن أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى ، وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة : الأول القرآن وهو أهمها ، والثانى العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها ، والثالث مصطلحات علماء الكلام الأوائل ، والرابع اللغه العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة الأولى المسيحية من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة (٢٣) .

كما يعتمد على ماسينيون اعتماداً كبيراً فى مواقع متعددة من " المدخل ... " فى تناول : مدارس الزهد ؛ خاصة مدرسة البصرة (ص ٧٤) وأعلامها (ص٧٧) ، ومدرسة الكوفة (ص٧٨) وزهادها (ص ٧٩–٨٠) ، وفى ذكره لذى النون (ص١٠١) ، والمحاسبى (ص١٠٥) ، والشطح (١٢٠ – ١٢١) ، والحلاج (ص ١٢٥) ، ويحيى بن معاذ (ص١٣٢)، والهروى (ص ١٤٩) ، وجلال الدين الرومى (ص٢٢٧) ، وهو يشيد بدراسة الطرق الصوفية التى كتبها فى دائرة المعارف الإسلامية (ص٢٤٦) ، ويقدم لنا منهج ماسينيون فى دراسة التصوف فى تحديد منطقى(٢٤) .

ويناقش آراء وأحكام ماسينيون فى بعض قضايا التصوف وأعلام المتصوفة فى كتابه" ابن عطاء الله السكندرى وتصوفة" ؛ فهو يذكر أن الشاذلى ومدرسته مع اتجاههم ناحية تصوف الغزالى ، إلا أنهم لم يطغوا فى الصوفية القائلين بالوحدة والحلول ، ولا الحلاج ، الذى يذكر ماسينيون أن الشاذلى وابن عطاء وغيرهما من متأخرى الشاذلية قد أشادوا بذكره (ماسينيون : عذاب الحلاج ، باريس ١٩٢٢ ص ٤٢٤ – ٤٢٥) ، ويعلق أن رأى ماسينيون فى هذا الصدد مستند إلى بعض روايات الشعرانى والخفاجى ، ويضيف أنه (أى التفتازانى) لم يجد فى أقوال الشاذلى على اختلافها تمجيداً للجلاج أو إشارة بذكره ، أمافيما يتعلق بابن عطاء فلم أجد له إلى الآن إلا استشهاد بأبيات للحلاج فى لطائف المنن (٢٥) .

ويرجع التفتازانى أحكام ماسينيون على الفيلسوف الصوفى صاحب الوحدة المطلقة فى كتابه "ابن سبعين وفلسفته الصوفية"(٢٦) ، الذى يشير إبراهيم مدكور فى

تقديمة له إلى ماسينيون الذى شغل" بالرسائل الصقلية" لابن سبعين ، وكانت له عناية خاصة به (ص٧)، ويحدد التفتازانى هذه العناية فى اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته فقط فى "مجموعة نصوص غير منشورة" ، ويذكر منها مجموعة من الأشعار (ص ١٢٩ ،ص١٦٩) ، وفى سياق تناوله لمسألة قتل ابن سبعين نفسه رغبة فى الاتحاد مع الله التى ذكرها بعض المؤرخين وتناقلها ماسينيون (مجموعة نصوص ...)، يرى التفتازانى – على العكس من ماسينيون – أنها لاتتفق مع مانعلمه عن صوفية الاتحاد من أنهم تحققوابه فى حياتهم دون حاجة إلى قتل أنفسهم (ص٢٤) ، ويرفض أيضًا موقف ماسينيون القائل بإعجاب ابن سبعين بابن العريف (ص٧٨) ، ويخطئ ماسينيون فى زعمه أن ابن سبعين صاحب نظرية فى الاتصال بالعقل الفعال (ص٢٧٠–٢٧١) ، كما يظهر اختلافة عن ماسينيون ، الذى يعتبر ابن سبعين فيلسوفًا يردد آراء الفلاسفة اليونان والمسلمين السابقين عليه دون أن يبتكر جديداً (ص٤٦٤) ؛ فهو مستقل عن أرسطو وغير صحيح ماحكم به ماسينيون على ابن سبعين من أنه أرسطى حازق (ص٤٦٥) .

توضح لنا كتابات التفتازانى واقتباساته لآراء ماسينيون ونقاشه لها إشارته بنظرياته ماسينيون ومنهجه فى دراسة التصوف ، وهو عنده العالم الثبت الذى أفنى عمره بإخلاص فى دراسة التصوف على أساس منهجى علمى حديث ، و أعلامه البارزين .

الموقف الثانى : الحوار

وهو موقف أكثر تطوراً وتحليلاً ودفعًا لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمى لقضايا التصوف الإسلامى خاصة مايتعلق بالحلاج ، ويظهر هذا الموقف لدى بعض الأساتذه العرب الذين اتخذوا موقفًا تحليليًا نقديا من تفسير ماسينيون لتصوف الحلاج .

١ – وفى مقدمة هؤلاء الدكتور محمد على أبوريان ، الذى تتلمذ على ماسينيون فى باريس ، وكتب فى الدفاع عنه والإشارة به ، وبالدور الذى قام به فى خدمة

الدراسات الإسلامية ومساندة القضايا العربية[٢٧] ، ويتضح موقف أبو ريان فى دراسته "التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة"[٢٨] ؛ حيث يؤكد أن ماسينيون قد التزم فى موقفه من التصوف بذلك الرأى القائل بأن التصوف الإسلامى قام على أسس مسيحية (ص٣٤٠) ، ومقابل ذلك يرى الأستاذ السكندرى أن موقف الحلاج الحقيقى إنما يستمد من التيار الباطنى أنه كان متصوفًا متعصبًا لفارس وفكرها مثل السهروردى الإشراقى ... وهذا يعنى أن مذهب الحلاج الحقيقى إنما يقوم على أساس من الزرادشتية الفارسية أو نحلتها المتأخرة المانوية وليس على أساس مسيحى كما يرى ماسينيون .

على أن موقف ماسينيون المذهبى من مسيحية الحلاج لم يقف عند رأى يسوقه ، بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج ، ويستشهد أبو ريان بما جاء فى مقدمة كامل الشيبى لديوان الحلاج من أن ماسينيون كلف القس العراقى دهان الموصلى المقيم فى باريس فى ربيع ١٩٥٢ بإقامة قداس خاص على روح الحلاج فى الكنيسة التى يشرف عليها فى العاصمة الفرنسية (ص ٣٤٥) .

ولبيان حقيقة موقف الحلاج يعرض أبو ريان ما جاء فى الفقرة السابعة عشرة من الديوان ، وهو موقف كان الحلاج ينفى فيه الحلول كى يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، وهذا من وجهة نظر أبى ريان موقف إسلامى أصيل يقول الحلاج .

فـفـى فـنـائى فنا فـنـائـى ... وفـى فـنـائى وجـدت أنـت

فى مـحـو اسـمـى ورسم جـسـمـى ... سـألت عـنك فـقـلـت أنت

هذان البيتان يشيران – كما هو واضح – إلى أن ثمة أنت – أى الله – هو الموجود على الحقيقة ، فليس هناك حلول لناسوت فى لاهوت أو لاتحاد بين النفس الإنسانية والنفس الإلهية (ص ٣٤٧) .

ويقدم أبو ريان مقابل تفسير ماسينيون المسيحى لتصوف الحلاج الاتجاه الفارسى الشعبى لديه ، وهو ما يتضح فى الطواسين (ص ٣٥٣) : فالحلاج فى الطواسين يعبر عن الموقف الصوفى الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول

المسيحى ، كما تخطى فيه مرحلة التوحيد الذى وقف عنده الصوفية الأوائل ، يقول بل إنه الحلاج فى نهاية المطاف يتوارى فى صورة الرافع لراية النور المحمدى التى تقابل عند المانوية فكرة إله الخير ، ثم يرفع راية إبليس الذى يمثل إله الشر إيضًا ويضيف أن النور منذ الازل وإلى الأبد وعدم الإشارة إلى زمنية إبليس إنما يستهدفون أن المبدئين : النور المحمدى وإبليس هما فى النهاية مقابل إلهى الخير والشر .(ص ٣٥٦):

وينتهى أبو ريان فى هذا البحث برفضى موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحى لتصوف الحلاج برده إلى عناصر فارسية وينطلق هذا الموقف النقدى من تقدير أبوريان لأستاذة ماسينيون الذى أشار به كثيراً ونقل عنه فكرة الخريطة الروحية للفكر الإسلامى[٢٩] ، وكتب للدفاع عنه ضد ما وجه إليه من انتقادات .

٢ – ويمضى محمود قاسم أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق شوطًا أبعد فى مناقشة ونقد كتابات ماسينيون الذى حاول أن يصور لنا الحلاج نموذجًا لمأساة التصوف فى الإسلام، وذلك لأنه اعتقد أن الحلاج جاء يبشر بدين المحبة أو بحكم الله فى القلوب فضحى بحياته حتى يدعو الناس إلى السمو عن حرفية الشرع وقشوره التى حجبت عنه لبه وجوهره ، غير أن ماسينيون يؤكد لنا أن الحلاج اعتمد فى تصوفه على بعض العناصر الإسلامية وهذ مايرفضه قاسم[٣٠]، وهو يلاحظ أن ماسينيون يعترف ضمنا بأثر الفكر اليونانى والفكر الفارسى فى عصر الحلاج وإن لم يكشف بوضوح عن تلك العناصر التى امتزجت فى المذهب الصوفى للحلاج مع أنها العناصر الجوهرية التى يدور حولها مذهبه، وتوقف قاسم أمام كثير من التفسيرات ماسينيون لحياة الحلاج ويتشكك فى تفسيره للصوفى الذى كان – كما يقول ماسينيون – يتلون كثيراً ويرى قاسم أن مسلك الحلاج فى تغيير اسمه ومهنته ومعتقده يتفق مع مادرج عليه دعاة الباطنية من القرامطة والإسماعيلية ، ويؤكد على افتراضه الأساسى علاقة الحلاج بالقرامطة فقد اعترف ماسينيون بأن الحلاج لما غادر بغداد، وأخذ ينشر دعوته فى الأهواز كان يعتمد فى وعظه على مجموعة من الرموز التى أخذها عن القرآن مثل القلم واللوح المحفوظ والسماء والطارق والنجم الثاقب وهى الرموز نفسها التى كان يستشهد بها دعاة القرامطة ممن كانوا يجيبون فى هذا الأقليم (ص ٦) .

ومقابل محاولة ماسينيون تبرئة الحلاج من أية نزعة سياسية يناقش هذه الصلة بالقرامطة؛ فقد اعتقد ماسينيون أن الحلاج مع بقائه خاضعًا للسلطة القائمة فى البلد الذى عاش فيه كان يسلم نظريًا بأحقية العلويين فى المطالبة بالإمامة ، أما قاسم فيرى أن هذا القول دليل كاف على صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية (ص ٨) ، وذلك هو الهاجس الأساسى الذى يحكم تفكير قاسم ، وعلينا انطلاقًا منه متابعة تحليله .

تشتد لهجة قاسم وعباراته فى جدله من أجل تنفيذ أقوال ماسينيون فهو يتشكك فى عاطفته عندما يحاول إيهامنا أن الحلاج ظل فى الاتجاه السنى فى الوقت الذى يدعو فيه الإمام العلوى الإسماعيلى، وفى الوقت الذى يزعم فيه أن الله حل فى روحه وأنه التجسيد الزمنى للإله الذى يترك ساحة الأزل لكى ينخرط فى الزمن كما قيل بالنسبة إلى تجسده فى عيسى .. والحق أن الحلاج لايريد أن يكون مسيحيًا كما ظن ماسينيون وبعض من تأثر به؛ وإنما أراد تأليه البشر بادئًا بنفسه عندما زعم أنه رب الأرباب (ص ١٠) .

وهناك عبارات عديدة يقدمها محمود قاسم واضحة الدلالة على رفضة واستنكاره لتفسير المستشرق الفرنسى للحلاج ورغبته فى إنكار صلته بالقرامطة لبيان الفصل بين الصوفى والسياسى عند الحلاج بينما الصلة بينهما هى ماتأكد حقيقة حياة وأقوال الحلاج: يقول قاسم إنه يحاول أن يبرأ الحلاج من أية نزعة سياسية دون أن يفلح (ص ٩) أليس لنا أن نكتفى بمثل هذه النصوص والشواهد لنذكر أن تبرئة الحلاج من الاتصال بالقرامطة لاتستند إلى أى أساس موضوعى؟ (ص ١٣) ، ... وغيرها .

وعلى ضوء ما سبق نستطيع القول إننا بإزاء تفسيرين أو مدخلين لدراسة الحلاج: المدخل العقلانى الفلسفى القائم على التحليل التاريخى لقاسم ، والمدخل الصوفى الوجدانى الذى يكاد يتحد فيه ماسينيون بالحلاج، يؤكد الأول صلة الحلاج بالقرامطة ؛ فزياراته العديدة وتجواله الدائم ليس دليلاً على حياة صوفية وذاتيه، بل طابع التجول السياسى فيها يفجأ البصير (ص ١٣) ، وإذا استمرت البرهنة والتحليل ننتهى إلى أن ماسينيون ينفى التوجه السياسى الذى يؤكد مواقف حياة الحلاج ويماثل قاسم بين الحلاج وماسينيون ، ويرى أن محاولة الأخير تفوح منها رائحة سياسية معاصرة ترمى

إلى تجميد الوضع فى العالم الإسلامى الراهن على نحو ما كان عليه فى القرن الرابع الهجرى ، وربما فسر لنا هذا الغرض الدور السياسى الذى قام به ماسينيون فى القرن العشرين فى كثير من البلاد الإسلامية والدعاية المركزة لأسطورة الحلاج (ص ١٤) .

٣ - يميز محمد بن عبود فى دراسته منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الإسلامى بين الدقة والموضوعية العلمية لأبحاث ماسينيون وتوظيف هذه الأبحاث والاستفادة منها فى الدوائر الحكومية[٢١] ، يقول مشيداً بجهد ماسينيون الذى استطاع أن يرتفع بأعماله فوق أغلب زملائه المعاصرين إنه قد أمد الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التى تنم عن عمق دراسى وأصالة على الرغم من وقوعه تحت تأثير ماتسميه بالروح الاستعمارية (التى سادت) فى عصره (ص ٣٥٤) .

ويظهر هذا التميز فى موقفه القائل بأن المرء يمكن أن يرفض آراءهم - المستشرقين - السياسية الشخصية (ماسينيون كان يؤمن بسياسة المارشال ليوتى فى المغرب وعمل على تنفيذها بعد أن وجد مايسوغها من الناحية الفكرية) وبرغم هذا فنحن نجد أن ماأسهم به من مؤلفات علمية أعمالاً ممتازة باعتبارها أعمالاً أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من الآراء السياسية .

ويرى عبود أن ماسينيون تعرض للنقد من جانب العلماء المسلمين ، لأنه ابتدع خرافة الحلاج، ولأنه حول الحاوى إلى شهيد، إلا أننا مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينيون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نرها فى كتابه فإن كتابه هذا يبرز باعتبارة دراسة مثالية للصوفية ، نظراً لما يتميز به من صراحة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوجرافيا هائلة ودراسة وتحليل للمصادر التاريخية (ص ٣٦٥) ، وبعد أن تناول عبود بالتحليل دراسة ماسينيون عن الحلاج (صفحات ٣٧٠ - ٣٧٨) يساوره الشك فى الحكم الذى أصدره المستشرق على الحلاج ، لكنه يضيف أن ماسينيون برغم اتخاذه موقفًا محدداً فى كتابه إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارئ ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته ، ومهما يكن من أمر فبرغم ماأسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير نجد القارئ لايقتنع بالضرورة بالحلاج سواء باعتباره مفكرًا أو حتى صوفيًا (ص ٣٧٨) .

الموقف الثالث :

وهو موقف ينطلق من التحليل النقدى لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضم أعماله ومواقفه الحياتية وتوجهاته السياسية، وأصحاب هذا الموقف يدركون القيمة المعرفية لأعمال ماسينيون وقوة المعرفة وسلطتها استناداً إلى أفكار ميشيل فوكو، وهذا ما يتضح فى عمل إدوارد سعيد عن الاستشراق الذى تعرض له فى هذه المدة والتى تضم ماكتبه كل من محمد لطفى جمعه من مصر وحسنى سبح من سوريا حول تداخل حياة ماسينيون كمواطن فرنسى وأبحاثه كعالم بشئون الشرق الأوسط والعالم الإسلامى .

١ - يقدر محمد لطفى جمعه العلامة ماسينيون تقديراً كبيراً كما يظهر من الفقرة التى استشهدنا بها فى بداية هذه الدراسة، ويفيض فى الثناء عليه والإشادة بجهوده ؛ فهو عنده من المخلصين الذى عمل على نشر حقائق الإسلام ، ودافع عنه دفاع العارف الواثق بما فيه من علم وإدراك كما يتضح ذلك من مؤلفاته ، ويؤكد لطفى جمعه على الناحية الباطنية وعلى عالم السر الذى يحياه ماسينيون فى وصفه له بقوله إنه مشغول بعالم باطنى ، وإنه لايقول كل مايعلم [٣٢] ، لقد توطدت المعرفة بينهما وتبودلت الزيارات ؛ فيصف لنا لطفى جمعه الغرفة التى يقطنها ماسينيون فى المعهد الفرنسى بالقاهرة وما تحتويه، ويشير إلى اهتمامه بماسينيون بأن الأخير ألقى محاضرة بالقاهرة عن الحلاج فى فبراير ١٩٤٥ ترجمها لطفى جمعه تقديراً لصاحبها وعلمه ونشرت بجريدة الزمان ، كما كتب ابنه زكريا لطفى جمعه مقالاً الجريدة نفسها عام ١٩٤٩ دعا فيه ماسينيون فى رسالة بتاريخ ١٦ يناير ١٩٤٩ مشيداً بالفكرة موضحاً رغبته فى تحقيقها قال فيها يجب على أن أترجم إلى اللغه العربية دراستى عن الحلاج ، كما يجب - بصفة عامة - أن أكتب بالعربية مختارات أعبر بها عن تأملاتى فى اللغة العربية والإسلام على مدى أربعين عاماً (ص ٤٩١)

ويخبرنا رابح لطفى جمعه فى كتابه عن علاقة ماسينيون ومحمد لطفى جمعه بواقعة بينهما بخصوص مقال كتبه الأخير عن الراهب دوفوكو، وكيف لم يسترح ماسينيون لمثل هذ المقال الذى يفضح الدور الذى لعبه فوكو صديق ماسينيون

في المغرب ؛ فقد نشر في جريدة الدستور بتاريخ ١٦ نوفمبر ١٩٤٦ مقالاً بعنوان أسرار الاحتلال الفرنسي في المغرب قسيس جاسوس يعاون الاحتلال ، ويستوقفنا انزعاج ماسينيون الذي أخبرته السفارة الفرنسية بالقاهرة عن هذا المقال؛ فراجع صاحبه فيه(٣٣) ، وقد أشار ماسينيون نفسه إلى تلك الواقعة في مقال نشره في أحاديث الثلاثاء ، دار السلام ١٩٥٩ بعنوان "فوكو في الصحراء" .

٢ – ويمضي في الاتجاه نفسه الدكتور حسني سبح فيما كتبه من خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق" بمجلة مجمع اللغة العربية " بدمشق يوليو ١٩٨٤ (٣٤) ، تعليقًا على ندوة باريس احتفالاً بالذكرى المئوية لميلاد ماسينيون – مارس ١٩٨٣ – بيانًا لدور ماسينيون وصلته ببلاد الشام خاصة دمشق وعلاقاته ببعض رجالها وضلوعه في السياسة التي سارت عليها فرنسا في الشام إبان الانتداب الفرنسي عليها بحكم عمله في وزارة الخارجية الفرنسية وكونه بين مستشاري المفاوضية الفرنسية العليا .

ويتوقف أمام بعض الوقائع ذات الدلالة – من وجهة نظره – التي توضح توجهات ماسينيون مثل : اختياره دراسة ليون الأفريقي أو الحسن بن محمد الوزان المعروف بيوحنا الأسد الغرناطي الذي تنصر وعاش في كنف البابا ليون العاشر ، وسفر ماسينيون إلى مراكش ثم الجزائر وعلاقته بالمار رشال ليوتي **LYAUTEY** واستدعاء ماسينيون في مدة الحرب العالمية للخدمة العسكرية ، والتحاقه بمصلحة الصحافة في وزارة الشئون الخارجية ، وسفره بناء على رغبته ١٩١٥ إلى الجهات الشرقية للحرب، واشتراكه في بعض المعارك ليعرف تأثير الحرب على الأرواح ، وأن روح المرء لاتغلو لقاء مصلحة وطنه ، وسفره إلى الحجاز وإلى القاهرة بمهمة (يرجح أنها ذات صلة بنشوب الثورة العربية الكبرى في الحجاز وما دار بشأنها من مفاوضات بين الشريف حسين وممثل إنجلترا في مصر) (ص ٤١٦) .

ويقص علينا قصة التحاق ماسينيون عام ١٩١٧ بجورج بيكو أحد فريقي الاتفاق السري (سايكس – بيكو) والمفوض السامي الفرنسي بالشرق ، ووصوله إلى بيروت بصفته ملحقًا عسكريًا برتبة نقيب (كابتن) ، واشتهاره بهذا الاسم نشر من ١٩١٨

ولقبه بين العامة (الهندوقجى) ؛ لأن بعهدته خزانة الأموال التى حملها الجيش الفرنسى للانفاق منها من أجل التصويت لصالح فرنسا وطلب وصايتها على البلاد دون سواها ، أمام لجنة كراين الأمريكية لاستطلاع رأى أهل البلاد فى تقرير المصير بمقتضى المبادئ التى أعلنها الرئيس الامريكى ويلسون فى يونيه ١٩١٩ (٣٥) .

ويعرض لمحاضرة ماسينيون فى دمشق بعنوان "ملتقى الاديان "التى يتناول فيها التعاون بين الشرق والغرب : سوريا وفرنسا ، ويلاحظ الكاتب استطراد ماسينيون إلى موضوع لايخلو الاستيطراد إليه فى ذلك الحين ، وبوادر الثورة ضد المستعمر بادية فى كل أنحاء سوريا من مغزى ؛ حيث يقول ماسينيون لاأنسى تراجم مشاهير الإسلام وخاصة الحسن البصرى ، وأنكر أنه ثارت ثورة فى أيام الحجاج الثقفى فى البصرة الخارج على ذلك الوالى الظالم فقال الحسن رافضًا الاشتراك بالفتنة أن النصيحة واجبة والخروج بالسلاح حرام "(٣٦) .

ويتوقف حسن سبح أمام علاقة ماسينيون والأستاذ محمد كرد على وعتابه له على بعض ماكتب ضد الاستعمار ، وهى واقعة شبيهة بما حدث بين ماسينيون ومحمد لطفى جمعه ؛ فالأستاذ كرد على بعض التعليقات فى مجلة المجمع العلمى العربى على مانشره ماسينيون وإن كانت كتابات كرد على الأخيرة تخلو من أية إشارة إليه وإن كان قد ذكره فى موضوعين من كتابه المذكرات يهمنا منهما الموضع الثانى بعنوان عتاب أحباب "يشير فيه إلى عتاب الأستاذ ماسينيون له لطعنه باستعمار فرنسا وظلمها المسلمين فى شمال أفريقيا وكيف يختم صداقته لفرنسا بهذه الحملة المنكرة التى ماكانت تتوقع منه ، ولايملك كرد على سوى الإعلان عن أسفه أن يضطره الظلم إلى استعمال هذه اللسان مع فرنسا ، وينتقل إلى بيان مآتم الاستعمار فى بلاد الشام وشمال أفريقيا ويتساءل عن قول ماسينيون إزاء هذه الاعمال التى لاتزال تتكرر فى مستعمرات جمهوريته" (ص ٦٨٣) .

٣ - ويناقش إدوار سعيد ذلك ليس اعتمادًا على تحليل علاقة ماسينيون بالسياسة الاستعمارية، بل انطلاقًا من حفريات المعرفة عند ميشيل فوكو(٣٧) ، حيث ينتقل عن كتاب جاك فاردينرج "الإسلام فى مرآة الغرب" أن مستشرقى نهاية القرن التاسع عشر

كانوا مشدودين إلى بعضهم سياسيًا ، وكانوا مستشارين على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعمارية كخبراء في القضايا الإسلامية ومنهم ماسينيون (ص ٢٢١) . فالمستشرق الكبير كان حضوره رئيسيًا في العلاقات الإسلامية الفرنسية في السياسة كما في الثقافة واعتماداً على أن المعرفة قوة أو سلطة يسعى الكاتب العربي الفلسطيني إلى تحديد بنية عالم ماسينيون الثقافي ؛ لقد اتخذ ماسينيون نقطه انطلاق لعمله وجود الديانات الإبراهيمية الثلاث ومن بينها الإسلام ، الذي استثنى من الوعد الإلهي لإسحاق ؛ لذا فهو دين مقاومة مقابل المسيحية واليهودية في الخارج والهرطقة في الداخل .

لقد آمن ماسينيون – كما يخبرنا إدوار سعيد – أنه ضمن الإسلام وداخله كان قادراً على تلمس نمط من التيار المضاد أصبحت رسالته الفكرية أن يدرسه ، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية ، بالبحث عنه ، وأخيراً بنوال الصلب عينه الذي يرفضه الإسلام رفضًا قاطعًا ، وكان محمد قد رفض عمداً – كما يرى ماسينيون – الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله ؛ لذلك فإن إنجاز الحلاج تمثل في أنه حقق وحدة إسرارية بالله ، وضد البيعة النظرية للإسلام .

والسؤال هل كان تعاطف ماسينيون مع الاتجاه الإسراري في الإسلام لتأثيره التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية أو لقربه إلى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع ؟ (ص٢٧١) إن ماسينيون كان ذا شبوب انفعالي أمنه أن عالم الإسلام يمكن اختراقه ليس فقط عن طريق البحث ، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الإسلام ، والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعية (البدلية) تشجيعًا حاراً من قبل ماسينيون (ص ٢٧٠) .

ينقلنا موقف المفكرين العرب الأخير إلى تحولات ماسينيون نفسه الذي انتقل من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلامية والتصوف إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي ، وهو مما يمهد لنا الانتقال من مواقف العرب تجاه كتابات ماسينيون إلى موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة .

ثانياً : موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة

توقف الرواد الأوائل أمام مواقف ماسينيون المناصرة للقضايا العربية الإسلامية سواء تحمسه لاستقلال المغرب ومساندته لمحمد الخامس أو مناصرته لعمال الجزائر ، وحرب السويس أو تعليمه اللغة الفرنسية للمسلمين المهاجرين من شمال أفريقيا إلى فرنسا ، وهى مواقف ذات صبغه سياسية واضحة[٣٨] ، فماذا لو حللنا بعض كتابات ماسينيون المتعلقة بالقضايا العربية الإسلامية التى شغل بها ماسينيون وكتب فيها ؟ سوف نتوقف أمام عملية يظهر موقف المستشرق الكبير من هذه القضايا : أولهما حول الاتجاهات الدينية فى المغرب العربى ، والثانى حول فلسطين .

١ – يقدم ماسينيون فى بداية بحثه عن "الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى" (أفريقيا ماعدا مصر) – الذى يمثل الفصل الثانى من كتابه المشترك مع هاملتون جب "وجهة الإسلام"[٣٩] – بمقدمة مهمة توضح الهدف الحقيقى من البحث ، ويتضح هذا الهدف من تحديد من الذى يخاطبه ماسينيون فى هذا البحث ؟! وينبهنا ماسينيون أن علينا قبل البحث فى حركات الفكر الإسلامى الحاضرة علينا أن نفهم أسباب تلك الحركات ومايميزها ، ويرى أن ذلك يتم بأن نربط بين الحوداث المتتالية لنكون منها سلسلة يظهر فيها التطور ، وهو منهج يندر وجوده بين المسلمين .

يصف ماسينيون هذه الحركات بأنها تظهر كالبرق الخاطف والهزات التى لاتكاد تستغرق زمنًا، أو الانفجارات العنيفة التى تشتد برهة ثم تهدأ ، تستعد فى الخفاء وصمت وتندلع فجأة دون أن يسبقها نزير يمكن أن يرى ، ويحلل هذه الحركات على الوجه التالى : أول هذه الأدوار هو "النداء"،" النداء الباطنى" الذى يهيب بالضمير الاجتماعى ويوقظه، وإن ظل فى حالة هدوء ظاهرى أو يظل فى حالة "قعود" أو "تقية" أو كتمان، وإذا نضج هذا النداء تبعه الدور الثانى مباشرة، وهو دور "الدعوة" دعوة القبائل لامتشاق الحسام أو للنفير العام الذى يجاهد جنوده ليستردوا بالسيف ماتعطل من حقوق الشريعة ، وهذا هو المفهوم الذى يصدق على كل الحركات[٤٠] .

والهدف من هذا التحليل الأولى "هو أن نضع هذه الحقائق نصب أعيننا إذا أردنا أن ندرك أى أساس واهٍ تقوم عليه المنشآت الأوربية فى بلاد الإسلام ؛ فبعد أعوام من السكينة ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد ، ونحن أبعد مانكون توقعًا لها .

واضح أن ماسينيون يكتب عن العرب المسلمين بلغة ليست عربية ولقارئ آخر غير العرب المسلمين .

يتناول ماسينيون فى أربع فقرات وخاتمة بالتحليل والإحصاءات وضع الحركات الفكرية في المغرب العربى[41]، يقارن البيئة الاجتماعية الإسلامية فى المغرب بنظيرتها في المشرق؛ فالفوارق بينهما ليست ظاهرية فحسب، ولكنها تتغلغل فى الصميم، وإذا نظرنا إلى الناحية الفكرية لم نجد شخصيات بارزة كثيرة أو مفكرين نابهين كالذين يكثرون فى المشرق ، وليس هناك جمعيات تقوم لنشر مبدأ "كالرابطة الشرقية" فى مصر ، وذلك لأن لمسلمى المغرب عقولاً عملية من الطراز الأوربى ، أما عقيدتهم فقد احتفظوا بصلابة موروثة عن ضرر الإسلام فيما نهض البربر الذين دخلوا فى الإسلام وبدافع العداء لسوء حكم الخلفاء اعتنقوا مذهب المتطرفين من الخوارج ، والمغربى يجمع إلى هذا استعداداً للأخذ بالوسائل المادية فى الحياة الفرنسية ليتخذ منها أداة تعينه على بلوغ الغاية فى أغراض الحياة العملية مادامت تلك الوسائل لا تناقض الإسلام .

ويميز ماسينيون – بناء على ماسبق – بين ثلاثة اتجاهات رئيسية فى حركة الفكر بين مسلمى المغرب هى :

١ – الحركة الإصلاحية التى غايتها فصل الدين عن الدولة، ويقود هذه الحركة طلاب ومدرسو المدارس الفرنسية والموظفون، وينشرون آراهم فى الجرائد التى تصدر بالفرنسية .

٢ – حزب السلفيين المتشددين الذى ينزع نزعة نصف وهابية ، وهو شعبة من الحركة التى تمثلها فى القاهرة مجلة « المنار » ؛ لذلك يحتفظ بصلة معها ويترسم خطاها ، وله بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوى على الرجوع إلى تعاليم القرآن التى لم يتطرق إليها الفساد .

٣ – وتتكون الفرقة الثالثة من اتباع الطرق الصوفية القديمة ، وشخصيات منفردة مثل غلام الله ، الذى يدعو إلى سياسة ترمى إلى عقد اتفاق دينى بين الإسلام والحكومة الفرنسية ، وتقترن رعايته (كما يعلق ماسينيون) بضرب من الكياسة فى

التجديد ويعرض ماسينيون في الفقرة الرابعة لأهم المسائل التى يدور حولها البحث فى الدوائر الإسلامية وتعليقه عليها وهى :

(أ) مشكلة الهوية Nationalisme والتى أثارت ثلاثة تيارات فكرية متمايزة : فهناك حزب يقتصر على قليل من المثقفين ثقافة فرنسية ، ويرى حل المسألة فى اتخاذ الهوية (الجنسية) الفرنسية اتخاذاً تامًا ، أما الحل الثانى فهو بعث أمة مغربية تقوم على فكرة جنس أصلى ، هو الجنس البربرى ، ولايؤيد هذا الحل الآن إلا قلة من البربر ، والحل الثالث هو فكرة «الجامعة العربية» التى ترمى إلى تقريب الأواصر بين الأقلية العربية فى مدن المغرب وبين الشرق العربى بإعادة تعلم اللغة العربية الفصحى ، وكل زعماء حزب السلفيين المتشددين وكل زعماء الصوفية يؤيدون برنامج الجامعة العربية تأييداً قويًا .

ويتابع ماسينيون تحليل القضايا التى تشغل الاتجاهات الدينية المختلفة فى شمال أفريقيا ، ويعرضها ؛ حيث يتناول المسألة الثانية مسألة الاتحاد أو تكوين جبهة تسعى لتحقيق الغايات السياسية التى يطمح إليها الجميع ، والتى حدث اهتمام كبير بها فى السنوات الأخيرة ، والمسألة الثالثة إصلاح الشريعة الإسلامية ، ويلاحظ ماسينيون فى هذا الصدد أن المغرب محافظ أشد المحافظة لما ورث من نزعة مالكية قوية ، ولم تفلح السياسة التقليدية التى تجرى عليها فرنسا إلا فى تقوية هذه النزعة ، ويذكر من المسائل النوعية مسألة إصلاح مكانة المرأة ، ومسألة إدارة الأوقاف الدينية ، أما من الناحية الاقتصادية فهناك – كما يرى – نزاعات واضحة ترمى إلى اتخاذ وسائل فرنسا وأنظمتها ؛ فقد دخل الإصلاح فى نقابات العمال واتحاداتهم الصناعية .

ويذكر المستشرق الكبير فى فاتحة بحثه أن المشرق لايزال يؤثر فى مسلمى المغرب تأثيراً لا ينكر ولاسيما فى مسألة الجامعة العربية ، ولكنه يضيف أن تيار التطوير يزداد اتجاهاً نحو باريس وإليها لا إلى المشرق ، حيث نجد جمهور أهل المغرب يدلون وجوههم ، ويرى أنه يستحيل حل المسألة الدقيقة ؛ مسألة إنشاء أنظمة نيابية وتمثيل المسلمين تمثيلاً قائمًا على الانتخاب بإنشاء مجلس نيابى فى مدينة الجزائر فسيقوم على الفور صدام بين الوطنيين والمستعمرين الذين يقلون عنهم كثيراً فى العدد ، وليس

من الممكن إنشاء مملكة مستقلة في المغرب ، لكن فكرة إنشائها تكفى عناية متزايدة فى باريس عن طريق تمثيل المسلمين فيها .

إن هذا الاهتمام الدائم بتحليل الدفع الدينى والاجتماعى فى المجتمعات العربية الإسلامية يتوجه به ماسينيون للمجتمع الأوربى وليس العربى ، ويظهر فيه توضيح الميل نحو الأنظمة الغربية ميلاً مقابلاً للاتجاه نحو المشرق ، بل يظهر فيه التأكيد على الفروق الجوهرية بين المشرق والمغرب ، والواقع أننا لا نختلف مع تحليلات ماسينيون التى تطرح علينا سؤالاً مهماً هو كيف نتعامل معها ؟

(ب) وتظهر القضية الأهم التى تشغل ليس ماسينيون فقط بل كل العرب والمسلمين والشعوب ، وهى قضية فلسطين التى تناولها ماسينيون فى العمل الذى تعرض له الآن ، وهو « فلسطين والسلام فى العدل » التى نشرها عام ١٩٤٨ فى مجلة الله حى ، وترجمها ، ونشرها حسن الشامى فى مجلة الكرمل العدد ٢٦ عام ١٩٨٧ مع دراسة للمهاتما غاندى بعنوان فلسطين فى نصين ، ونود قبل أن نعرض لدراسة ماسينيون أن نشير بإيجاز إلى موقف غاندى ، الذى رغم اعترافه بأن تعاطفه يذهب كليًا نحو اليهود بسبب اضطهادهم فإن فلسطين هى للعرب ، كما أن إنجلترا للإنجليز ، وفرنسا للفرنسيين ، وإنه لخطأ فادح وأمر غير إنسانى أن يتم فرض اليهود على العرب فرضًا ، إن مايجرى اليوم فى فلسطين – كما يقول غاندى – لايمكن تبريره باسم أى مبدأ أخلاقى[٤٢] .

إن صورة ماسينيون لدى العرب – كما أشرنا – هى صورة الرافض لسياسات الاستعمار التقليدى، وهو ينتقده فى كتاباته مستلهمًا التاريخ الإسلامى والأمثال العربية، ويشير لمثل يقول "الجار قبل الدار" ، إلا أن المستوطنين الفرنسيين للجزائر للأسف قليلو الرغبة فى تطبيق هذا المثل على تعاملهم مع العرب ، وأنهم باسم الحماية من "جامعة الامم العربية" إنما يشجعون المشروع الصيهونى فى فلسطين منقادين بضرب من التضامن الاستعمارى ضد العرب (ص١٧٠)، هكذا كتب ماسينيون مدينًا موقف السياسة الاستعمارية الفرنسية تجاه المشروع الصيهونى .

تلك هي الصورة المعروفة عن ماسينيون الذى يرفض المدخل الاستعمار التقليدى ويعلن ذلك على الملأ، إلا أنه هو أيضًا له مدخل آخر مختلف لهذه القضية وطريق ثان إلى فلسطين؛ فهو يرى :

أن اليهود قد حافظوا على الرغم من مرواغات التاريخ الظاهرية على شوقهم الروحي نحو الأراضي المقدسة بصفتها رهنًا ماديًا يتعالى على المادة و" أن إسرائيل الحقيقية هي ثمرة تضحية إسحاق ، لم يعد إسحاق إلى والده نهائيًا ، إلا لأن والده قدمه للتضحية، ولم تكن الأجيال اللاحقة لتعرف إسخاق لولا أنه ارتضى تلك التضحية بصمت، وعلى الغرار ذاته فقد جرى التدريب البطئ لأبنائه على العودة إلى الأراضي المقدسة بروحية التكفير والدموع التي تدعو لها شعائرهم الدينية .

وكان العرب كذلك يتطلعون إلى تلك الأراضي "المعمورة" التي نفي منها البدوي وإليها يعود كل صيف ليرعى قطعانه، وعرف الإسلام ذلك التطلع على شكل حلم راود النبي قبل عام من الهجرة عندما تراءى له أنه محمول خلال الليل إلى القدس ومنها إلى السماء . (ص١٧٢).

ويتحدث ماسينيون – وهذا هو موقفه – عن مصلحة أو صلح بين العرب واليهود وأن هذا الصلح يمكن أن يأتي على يد طرف ثالث ، هو الطرف المسيحي، وهو بالطبع ليس طرفًا هامشيًا ولا حاكمًا بل مشاركًا، صاحب حق؛ فالأراضي المقدسة للمسيحيين – كما يقول –"بمثابة المصيف الأعرى ، بل إنها وطني النفوس حتى قبل الموت، ويتعين على أحبارهم ، بل على رئيس أحبارهم أن يعود يومًا إلى كرسيه في القدس، ويرى ضرورة مراجعة خريطة التقسيم الحالية التي يستحيل العيش في ظلها .

يقول : إن الناصرة موطن عذراء يهودية الأصل لاحد لتواضعها وعظمتها أمام الشعب المسيحي ، القديسة الكاملة القداسة للشرق المسيحي بل والإسلامي أيضًا، والنبع المختوم الذى لاتزال إسرائيل المرتابة تجهل سرها ، إن كهف البشارة في الناصرة لهو نبع آخر من ينابيع القوة الروحية عند المسيحيين، وهناك قام شارك دبي فوكو ، في استكشاف الحقيقة التي تحدثت عنها في البداية ، لا ، لايمكن للناصرة أن تكون موضوع مقايضة ، ينبغي أن تبقى للذين يفهمون سرها ويحترمونه"[٤٣] .

هنا – فى هذا النص وبقية عبارات ماسينيون التالية – يظهر لنا أن ماسينيون ، وكما يخبرنا، لاينس أبداً الأراضى المقدسة التى يتطلع إليها دوماً، ويربط بين الناصرة ومن يعرفون سرها الحقيقى ، وبقية النص يؤكد تداخل المقدس والدينوى، الصوفى والسياسى، يكفى أن نقرأ العبارات التالية للنص السابق بعد عدة سطور، يقول :"علينا أن نواجه الدور العالمى المستقبلى للأراضى المقدسة؛ حيث يجب أن يسود السلام فى العدل ، وإنى إذا أستعيد هذا النذر من السريون القديمة بصيغته التوراتية الحرفية كما علمتنا إياه – إسرائيل :"فلتبتر يمينى إذا نسيتك يوماً يا أورشليم المقدسة، ياوطننا فوق كل الأوطان ، وأمنا فوق كل الأمهات، فإنى أدافع عن الشرف البتولى لأمى ، لأمنا جميعًا وهذا أيضاً الشرف الأسمى لإسرائيل، الذى عنه أدافع لأنها ولدت يهودية مع أن إسرائيل لاتزال غافلة عن ذلك" (ص١٧٥).

يبدو هنا أن غاندى – وليس ماسينيون – فى هذه القضية بالتحديد هو الذى يطالب بحق العرب فى فلسطين ، إن المستشرق الكبير يتسق تماماً مع أفكاره ينتقل من الروح إلى الواقع متجاوزاً التاريخ الذى يؤكده عليه غاندى؛ مما يجعلنا نتساءل بحق عن تداخل السياسى والصوفى عند المستشرق الكبير الباحث عن السلام فى العدل .

الهوامش

(١) عرف ماسينيون فى الصحافة العربية مبكرًا، ففى العدد الثامن فى مجلة المشرق التى تصدر فى بيروت ١٩٠٨ أورد المستشرق لغزًا لغويًا فى أبيات الحلاج ص ٦٣٦ ، وقد رد عليه إبراهيم يوسف مسابكى فى العدد التالى ص ٨٨٠ – ٨٨١ بحل اللغز، وقد أورد د . إبراهيم بيومى مدكور البيت السابق فى مقاله بمجلة مجمع اللغة العربية المجلد ١٧ ص ١١٩ ، وكتب عنه أيضًا فى كتابه مع الخالدين مجمع اللغة العربية فى عيده الخمسين القاهرة ١٩٨١ ص ٩٧ – ٩٠٥ ، وكذلك فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة القاهرة فى الذكرى المئوية لميلاده ١٩٨٣ عن "الأستاذ لويس ماسينيون" بالفرنسية ص ١٢ – ١٤ ، "ولويس ماسينيون المجمعى" ص ٣٥ – ٣٨ .

(٢) قدم الكتاب والباحثون العرب دراسات متعددة حول ماسينيون يراجع فى ذلك أحاديث الثلاثاء دار السلام ، القاهرة ١٩٦٢، والكتاب التذكارى عنه جامعة القاهرة ١٩٨٣، وبالإضافة لما سنشير إليه فى سياق هذه الدراسة من أعمال تذكر على وجه الخصوص : د. أديب عامر : ماسينيون المستشرق والإنسان – مجلة الفكر العربى، بيروت العدد ٣١ الجزء الأول (يناير – مارس ١٩٨٣) ص ٣٥٠ – ٣٧٢ .

وسياسى سليم الحاج : الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامى ، ليبيا، المبحث الخامس : منهجية ماسينون فى الدراسات الإسلامية ، ونجيب العقيقى : المستشرقون؛ الجزء الأول، دار المعارف ، القاهرة ص ٢٦٣ – ٢٦٨ ؛ د. أحمد عبد الحليم عطية : القاموس الفلسفى العربى ، تقديم وتطوير محاولة ماسينيون ، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة : العدد ٤٨ ص ١–٥٣ .

(٣) نشير على وجه الخصوص إلى العلاقة القوية التى تربطه بعائلة الألوسى فى العراق، خاصة السيد محمود شكرى الألوسى، الذى أخذ عنه ماسينيون، واعترف بفضل الألوسى عليه ومساعدته له أثناء مجيئه إلى العراق ١٩٠٧–١٩٠٨، حيث لازمه ملازمة الظل ... وكثيرها كان يستوضح من أستاذه الألوسى مايغمض عليه من الأمور التى تواجهه أثناء البحث، فلا يتأخر الرجل عن مساعدته ولايتقاعس عن مدة بكل ما ينفعه فى الحلاج . (ص ١١ ومابعدها) . السيد محمود شكرى الألوسى : اتحاف الإمجار فى ما يصح به الاستشهاد ، تحقيق : عدنان عبد الرحمن الدورى ، مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٢، ويذكرلنا مجموعة من مراسلات الألوسى منها رسالة لويس ماسينيون المستشرق الفرنسى التى يستفسر فيها عما يمكنه أن يفيده إياه الألوسى حول أخبار الحلاج – المصدر السابق ص ٣٣ ، ونشير كذلك إلى علاقته الوثيقة مع طه حسين الذى تتلمذ على دروس ماسينيون بالجامعة المصرية القديمة ، وأيضًا كرر على وظافر القاسمى فى دمشق وغيرهم .

(٤) انظر رابح لطفى جمعه : محمد لطفى جمعه وهؤلاء الأعلام ، دار الوزان ، القاهرة ١٩٩١ ص ٤٨٢

(٥) كمال يوسف الحاج : إهداء ترجمته لكتاب برجسون : معطيات الوجدان البديهية ، دار الكنوز الفكر العربى، بيروت ١٩٤٥ .

(٦) سالم حميش · الاستشراق فى أفق انسداده، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط عام ١٩٩١م ، انظر صفحات ٧٥،٤١ – ٧٧

(٧) انظر عن مصطفى عبد الرازق وجهوده دراسة د. على المغربى : الشيخ مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة ، والكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٨٢م

(٨) ماسينيون ، ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ، ترجمة وإعداد ونشر: إبراهيم زكى خورشيد، مطابع دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٩، وهى إعادة نشر مادة تصوف التى كتبها ماسينيون وتعليق مصطفى عبد الرازق عليها فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٩) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٢٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ٤١ – ٤٢ .

(١١) راجع كل من د. أحمد عبد الحليم عطية : الصوت والصدى ، الأصول الاستشراقية فى فلسفة بدوى الوجودية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ .

وكذلك إدوار ماتنيه : لويس ماسينيون – عبد الرحمن بدوى : دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر ، بحث من أعمال ندوة بدوى بمناسبة عيد ميلاده الثمانين ، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة مايو ١٩٩٧ (غير منشورة) .

(١٢) عبد الرحمن بدوى : موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ١٩٨٤ وهى إعادة لمانشره من قبل فى أحاديث الثلاثاء ، دار السلام ، القاهرة ١٩٦٢ وفى شخصيات قلقة فى الإسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ص : و – ز .

(١٣) ترجم له بدوى فى شخصيات قلقة فى الإسلام أعمال ثلاثة هى : سلمان الفارسى ، والبواكير الروحية فى الإسلام فى إيران"، و " المنحنى الشخصى لحياة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام"، و" المباهلة" القاهرة ١٩٦٤

(١٤) د. عبد الرحمن بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ط ٢ عام ١٩٧٦ (ص ١٠٣ – ١٤٣) .

(١٥) د . عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثالثة ١٩٨٧ صفحات ٤ – ٣٤ – ٣٩ – ٤٣ .

(١٦) د . عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، ص ٥٧.

(١٧) د . بدوى : موسوعة المستشرقين ، ص ٣٢٦ .

(١٨) يتناول بدوى فى الفصل الأول من كتابه التصوف الإسلامى : مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة فى اشتقاق هذا الاسم ، ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيرة لمعنى صوفة (ص١٦) ، كما يعتمد على ماكتبه فى مادة تصوف فى دائرة المعارف الإسلامية فى بيان أول تاريخ لظهور اللفظ "صوفى"، كما يعتمد على دراسة ماسينيون "بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى" (ص٢٤) ، وحين يعرض للدور الاجتماعى للتصوف يبين أنه دور قد أبرزه ماسينيون، وقوة التصوف الإسلامى الدائمة ليست فى الانعزال المحزون الذى أصبح فيه المجذوب ، بل هى الشوق الخارق إلى التضحية فى سبيل إخوانه فى الوجد

العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج (ص٢٥) كما يظهر اعتماده على ماسينيون في الفقرة التي خصصها لدور الصوفية في نشرة الدعوة (ص٣٤).

(١٩) د . بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو : النفس ص ٢٨ .

(٢٠) د . بدوى : موسوعة المستشرقين ص ٣٦٤ .

(٢١) راجع د . أحمد عبد الحليم عطية : المماثلة والمقابلة قراءة ثانية في موقف بدوى من المستشرقين ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٧٩ .

(٢٢) د . أبو الوفا التفتازاني : ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي ، كتاب الذكرى المئوية لميلاد . ماسينيون ، جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٧١ .

(٢٣) د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧٩ .

(٢٤) ويتلخص هذا المنهج في أولاً : الاتجاه إلى الكشف عما هو جديد من موضوعات التصوف الإسلامي ومذاهبه وشخصياته ، ثانيًا : البحث عما يكون موجوداً من علاقات بين التصوف الإسلامي وشخصياته ومذاهبه والتصوف في الحضارات والديانات السابقة على الإسلام ، ثالثًا : تتبع المصطلحات الصوفية في تطورها التاريخي وإرجاعها إلى أصولها الإسلامية أو إلى أصول أجنبية من الفلسفات القديمة إذا كانت ترجع إلى مثل هذه الأصول الاخيرة ، رابعًا : عدم اللجوء إلى فروض أو تخمينات في البحث لادليل عليها وعدم التعجل في إثبات فرض من الفروض ، خامسًا : الالتزام بالموضوعية في البحث ، والتي تتمثل في الاحتكام دائمًا إلى النصوص ، التفتازاني : ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي ص ٧٤ – ٧٥ .

(٢٥) د . أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه . القاهرة ص ٥٨ .

(٢٦) يعتمد التفتازاني في قائمة مراجعه عن ابن سبعين على دراسة ماسينيون : ابن سبعين والنقد التفساني في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الجزء الثاني باريس ١٩٢٨ ص ١٢٤ ومابعدها وعلى مجموعة نصوص غير منشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام ، وعذاب الحلاج ، ومانتي طريقة ، والطواسين بدائرة المعارف الإسلامية ، انظر التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ .

(٢٧) تتلمذ أبو ريان على ماسينيون، ويعتز بذلك ويعلن عنه في سياسة دفاعه عن ماسينون فيما أولى به لتلميذه د. علي عبد المعطي في مقال بمجلة الدوحة القطرية، العدد رقم ١١٠ فبراير عام ١٩٨٥ تحت عنوان (لويس ماسينيون : كان محبًا للعرب والمسلمين ولم يكن جاسوسًا) .

(٢٨) هذا التفسير الذي يخبرنا به أبو ريان يظهر منذ أول مقال لماسينيون في التصوف ١٩١٢ الذي قدمه في مؤتمر أثينا للمستشرقين ، وفي مقاله "أنا الحق" الذي شرح فيه الشطحة الحلاجية ، كما يبدو في رسالته للدكتوراه عن "عذاب الحلاج" انظر أبوريان : مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة ، الملتقى الإسلامي بالجزائر ، أغسطس ١٩٨٧، ونشر في كتابه الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٤ .

(٢٩) د . محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية المقدمة ص ٥ وما بعدها .

(٣٠) د . محمود قاسم : الحلاج والقرامطة وماسينيون ، حوليات كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، العدد الثالث ، ١٩٧٠ – ١٩٧١ .

(٣١) د . محمد بن عبود : منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الإسلامى ، فى مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية الجزء الأول المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٥ .

(٣٢) رابح لطفى جمعة : محمد لطفى جمعه وهؤلاء الأعلام ، ص ٤٨٥ .

(٣٣) يقول ماسينيون :"فى زيارتى للقاهرة فى نوفمبر ١٩٤٦ لحضور اجتماع المجمع اللغوى ، أبلغتنى السفارة الفرنسية بنشر مقال فى جريدة الدستور فى ١٦ نوفمبر ١٩٤٦ قال فيه صاحبه "طالما أننا سوف نشجع تجسس هؤلاء القسس مسلمين بفكرة أن الراهب دوفوكو قد استطاع أن يكون قديسًا فى الجنة ؛ لأنه خدم الجاسوسية الفرنسية فلن نؤدى واجبنا أبداً ، إن هؤلاء القسس التابعين للمكتب الثانى يدمرون حرية الشعوب بترديد اسم الله كبرت كلمة تخرج من أفواههم! فلما أخبرتنى السفارة بنشر المقال وهى تعلم صداقتى لشارل فوكو ، ذهبت لمقابلة كاتبه محمد لطفى جمعه! فلما راجعته أجابنى بأنه لم يقم إلابترجمة مقال فرنسى للكاتب . ح . كارتين ، ثم أضاف لماذا إلى هذا الحد يصدمك مايثير إعجاب مواطنيك"، المرجع السابقة ص ٤٩٦ – ٤٩٧

(٣٤) د . حسنى سبح : خواطر وسواغ وعبر فى إحياء ذكرى مستشرق ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العددين يوليو ، وأكتوبر ١٩٨٤ .

(٣٥) يعتمد سبح فى ذلك على ماجاء فى كتاب "رؤساء لبنان كما عرفتهم" السيد إسكندر الرياشى، وهو ذو صلة وثيقة بالفرنسيين حتى قبل الحرب، وكان من أفراد المكتب الثانى يقول :"إن الأموال المصروفة سياسيًا بلغت خمسة ملايين جنيه مصرى فى هذه الأيام ، ويضيف واصفًا الكابتن ماسينيون بقوله : هذا الصندوقجى يعرف العربية جيداً حتى يستطيع أن يفهم على الناس وأن يفهموا عليه : إذ كانوا لايعرفون الفرنسية "، ويعترف السيد إسكندر فى كتابه أنه قبض منه فى الدفعة الأولى خمسين ألف جنيه مصرى فى سبيل الدعاية لفرنسا وطلب وصايتها (ص٦٨٩ هـ٢) المصدر السابق .

(٣٦) لويس ماسينيون : ملتقى الأدبين ، مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، العدد الأول ص ٢٤ – ٢٨ نقلاً عن حسنى سبح، المصدر السابق .

(٣٧) إدوار سعيد : الاستشراق : المعرفة، السلطة ، الإنشاء، ترجمة : كمال أبو ديب ، ط٢ مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨٤ .

(٣٨) يتضح ذلك فيما ذكره إبراهيم بيومى مدكور عنه فى دراسته المشار إليها فى مجلة مجمع اللغة العربية المجلد ١٧؛ حيث يقول : وقد كان ماسينيون متصوفًا حقًا ، يقف بجانب الضعفاء ، وينتصر للمظلومين وتصوفه ويثق الصلة بدراساته وآرائه الاجتماعية" (ص١١٨) دفعه واجب الأخوة فى الله إلى أن يعطى العمال الجزائريين فقبض فى القيمين – اليمن دروساً مسائية فى اللغة الفرنسية ... ويوم أن حكم على بعض نواب من مدغشر بالإعدام لم يستقر له قرار إلا بعد أن استصدر العفو عنهم ... دعا إلى استغلال مراكش، وأيد محمد الخامس واستنكر تصرف الجلاوى وعارض حرب الجزائر ، كما عارض حرب السويس ، وجرت عليه معارضته ماجرت من أذى وعدوان ، فقبض عليه مرة فى فنسين وقيد إلى مركز الشرطة ، وعومل معاملة الأسرار ، وضرب مرة أخرى ضرباً مبرحًا فى اجتماع عام ، كان يعرض فيه قضية الجزائر"، مدكور ص ١١٩، الصورة نفسها يقدمها لنا أبوريان فيما كتبه عنه فى مجلة الدوحة .

(٣٩) لويس ماسينيون : أفريقية ماعدا مصر ، الفصل الثانى من كتاب وجهة الإسلام نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى ، تأليف . هـ . جب و ل . ماسينيون ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، المطبعة الإسلامية ، القاهرة ١٩٣٤ .

(٤٠) ويمكن مراجعة المواد التى كتبها فى دائرة المعارف الإسلامية تنحو نحو اختيار مثل هذه الموضوعات المتعلقه بـ : (الزنج) " الذين أثاروا الفزع والرعب فى القسم الأدنى من العراق خمسة عشر عاماً" وقائدهم على بن محمد . و(الشراة) وهو الاسم الذى أطلقه غلاة الخوارج على أنفسهم .

(٤١) وهو اهتمام أصيل لدى ماسينيون الذى يحرص على ذكر الجماعات والطوائف والقبائل المختلفة وأسماء زعمائها وعدد كل منهم ودورهم ، كما يتضح ذلك بصورة جلية فى تقويم العالم الإسلامى؛ فقد استوقفته بعض الظواهر الاجتماعية فى ماضى الإسلام وحاضره : فدرس العمل والمشكلة العمالية فى الإسلام والمعنى والحرف فى المغرب وأثر الإسلام فى نشأة المعارف اليهودية فى القرون الوسطى ، وعرض لتعليم المرأة والحجاب وموقف الإسلام من الحضارة الأوربية ، وتابع الأحداث الجارية فى جراءة صراحة " مذكور : المصدر السابق ، ص ١١٥ ، والكتاب السنوى للعالم الإسلامى Annu du monde musulman الذى أصدره ثلاث مرات بين عامى ١٩٢٣ - ١٩٥٤ وهو مصدر ملئ بالمعارف الدقيقة والمعلومات الوثيقة فى الثقافة والسياسة والاقتصاد عن العالم الإسلامى بأسره فى أفريقيا وآسيا وأوربا"، مذكور ص ١١٦ .

(٤٢) غاندى - ماسينيون : فلسطين والسلام فى العدل، ترجمة : حسن الشامى ، مجلة الكرمل تحت عنوان المهاتما غاندى ولويس ماسينيون : فلسطين فى نصين ، العدد ٢٦ عام ١٩٨٧ ص ١٦٤ وما بعدها .

(٤٣) ماسينيون : المصدر السابق ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

في قلب الشرق
بين حضارتين

حسن حنفى

يحمل ماسنيون بين طياته اثنى عشر حوارياً تجعله جسراً بين الشرق والغرب ؛ فهو الجامعى، واللغوى، والأديب، والفنان، والصوفى، والطبيب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والمنقب عن الآثار، والجغرافى، والسياسى، وأحد مؤسسى الحوار الدينى، والإنسان .

١ – **الأستاذ** : أستاذ الجامعة الذى تحتفل به جامعة القاهرة فى عيدها الماسى ، ارتبط بها وهو أستاذ بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة فى ١٩١٢ – ١٩١٣ ، ونشر المعهد العلمى للآثار الشرقية محاضراته « تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية » عام ١٩٨٣، وهو عضو بمجمع اللغة العربية وظل مراسلا له حتى وفاته ، وفى الوقت نفسه كان عضوا فى عديد من الأكاديميات خارج فرنسا .

وقبل أن يكون أستاذاً كان طالبًا فى جامعة الأزهر دارسًا للفلسفة عام ١٩٠٩ ترجم له مصطفى عبد الرازق عام ١٩٣١ مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الاسلام ، ونشر فى القاهرة أمثال بغدادية للطالقانى عام ١٩١٣، وبالإضافة إلى أستاذيته فى مصر عين أستاذاً فى الكوليج دى فرانس بعد عودته من الشرق فى كرسى علم الاجتماع الإسلامى فى ١٩١٩ – ١٩٢٤ ثم عُين من جديد فيه فى ١٩٢٦ – ١٩٥٤ أسس معهد الدراسات الإسلامية عام ١٩٢٧، وأصبح مدير الدراسات فى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وكان فى معهد الدراسات السياسية وفى مدرسة فرنسا فيما وراء البحار ، ورئيساً للجنة امتحان مسابقة اللغة العربية فى ١٩٤٦ – ١٩٥٤ ، ورئيساً لمعهد الدراسات الإيرانية .

ارتبط اسمه بالجامعات العربية والفرنسية وبمعاهدها ومراكز أبحاثها ؛ فكان طلابه منتشرين فى كل مكان فى الشرق والغرب وحتى الآن يواصلون رسالته جسراً بين الشرق والغرب ، وحواراً بين حضارتين [1] كذلك كتب « زيارة من الخارج ، فالداخل والخارج واجهان لحقيقة واحدة [2] .

٢ – **اللغوى** : كان الاستشراق عادة يبدأ باللغات الشرقية العربية والفارسية والتركية أو بالتاريخ والآثار والجغرافية فى الغالب ، وقليلاً ما كان يبدأ المستشرق بالفلسفة مباشرة دون المرور أولاً باللغة أو التاريخ ، بدأ ماسنيون باللغة وحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والعامية من مدرسة اللغات الشرقية عام ١٩٠٦ ، وقارن بين اللغة العربية وباقى اللغات الشرقية ، وكانت اللغة العربية لديه ليست غاية فى ذاتها بل وسيلة لدراسة الثقافة والتصوف والأدب متجاوزاً اهتمام النمويين (بلاشير ، بللا) [3] .

كانت مؤلفاته الأولى فى لغة جادة وآدابها "مقدمة للرسائل الجاوية" وفى اللغة الهندسية وآدابها مثل "غواية أسبارا رامبها" للزاهد اشوكا ، وفى اللغات والثقافات المقارنة مثل "كيف يمكن إرجاع الدراسة النصية للحضارتين العربية واليونانية اللاتينية إلى أساس مشترك" عام ١٩٤٣ ، وأيضًا فى اللغات السامية المقارنة "حروف العلة السامية والدلالة الموسيقية" عام ١٩٥٨ ، وقبل البنيويين المعاصريين كتب أيضًا " تأملات فى البنية البدائية للتحليل النحوى للغة العربية " عام ١٩٥٤ ، ثم انتقل من اللغة إلى التصوف ، فاللغة تعبير عن الوجدان ، وأداة سحر الصوفى مثل « تسامى الموضوع فى الإيمان الشعبى » عام ١٩٥٩ . اللغة حياة ، والتصوف إحياء [4] .

٣ – **الأديب** : وهو الأديب الذى انشغل بالحياة وبالإنسان ؛ فجاء أدبه تعبيراً عن الحياة ، ومهموماً بقضايا الإنسان ، والفرق بين الأدب والتصوف ليس بعيد : فقد عبر كبار الصوفية عن مواجيدهم شعر مثل ابن الفارض وابن عربى أو فى تزفنى بليغ مثل الحلاج والنفرى ، وبالإضافة إلى تحقيق أمثال بغدادية للطالقانى الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٣١ له مراسلات مع كبار المفكرين والأدباء فى عصره والمراسلات بين الأدباء والمفكرين نوع أدبى مثل السيرة الذاتية التى تقوم على الحوار بين اثنين وليس بين

الكاتب ونفسه ، له مراسلات مع جاك ماريتان ، كل من كوكتو وكلودل ، وماكس فان برشيم (٥) ، كما تدل المراسلات على القدرة على الحوار والنزعة الإنسانية والدخول في العلاقات بين البشر ، والتراسل بين الأشخاص وتعميق التجربة الفردية من خلال التجارب المشتركة مع الآخرين ، فالحياة حوار ، الحياة أقرب إلى الشعر وأقل منها إلى الحساب والعقل ، الحياة صورة فنية من صنع الخيال ، هكذا كان السيد المسيح وكبار الصوفية ومشاهير الرجال (٦) .

وهو أيضًا الفنان الذى يصوغ الحياة ويعيد إنتاجها كعمل فنى ، الأشخاص والحقائق والموضوعات ؛ فقد كان أبوه مثالاً ، ورث عنه النحت فى الحياة ورسم الشخصية الحية ، فالحياة صورة Portrait ينسجها خيال فنان ، الحياة شعر فى قلب الشاعر والكون نغم صنعته الطبيعة ، أدرك إعجاز القرآن الأدبى والفنى وقدرته على تحويل الطبيعة إلى شعر ، والحياة إلى صورة فنية كما عبر عن ذلك سيد قطب فى التصوير الفنى فى القرآن الكريم، كان على لسان ماسينيون وفى قلبه آية "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون" وحديث "إن الله جميل يحب الجمال" ، وما الفن التشكيلى إلا تجسيداً للفن الروحى ، الفن فى الطبيعة صدى للجمال فى الروح ، له دراسات عن الحدائق والموسيقى ، وله أيضًا « الفن فى مصر والفن فى العراق » مدركًا وحدة الرؤية الفنية العربية التى حاول الإسلام إعادة التعبير عنها (٧) .

٤ – **الصوفى** : وتبلغ الشخصية الذروة فى الصوفى ، وكأن الأستاذ الجامعى واللغوى والأديب الفنان ما هى إلا مقدمات تؤدى إلى النتيجة الطبيعية وهو الصوفى . بدأ حياته الصوفية صديقًا لفوكو Charles de Foucauld بعد أن أرسل المارشال لكيوتى Lyautey دراسة ماسينيون عن ليون الأفريقي إلى راهب الصحراء ، ثم الكشف وهو فى القاهرة شخصية الحسين بن منصور الحلاج ، شهية بغداد ، واختاره موضوعًا لرسالته للدكتوراه ، وأصبح نموذجه وملهمه فى الحياة ، ولا يذكر ماسينيون إلا ويذكر الحلاج ، ولا يذكر الحلاج إلا ويذكر ماسينيون ؛ فقد أصبحا قرينين ، وأنهى رسالته عام ١٩١٤ ، تزوج ابنة عمه وأنجب منها ثلاثة أطفال إيف Yves ، وجانييف Ganviéve ، ودانيال Daniel ، ومازال الأخير على قيد الحياة .

وأثناء عودته من بغداد وبعد بعثة الحفريات ١٩٠٧ – ١٩٠٨ قبضت عليه الشرطة التركية ، وكاد أن يحكم عليه بالإعدام بتهمة التجسس لـ لا تدخل أصدقائه العرب خاصة عائلة الألوسي؛ الأمر الذى حوله من الشك إلى الإيمان ، فحاول اللحاق بفوكو فى تامنراست Tamanrasset ، وكتب تخليداً له لحياة كاملة مع أخ غادر إلى الصحراء فوكو" عام ١٩٥٩[٨] ثم توالت أعماله عن الحلاج ، فخفق كتاب "الطواسين"، وعلق عليه ١٩١٣ ونشر ديوانه ديوان الحلاج ١٩٣١ ، ١٩٥٥ ، ١٩٨١ ، أربعة نصوص غير منشورة خاصة بحياة الحلاج ١٩١٤ مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام ترجمة مصطفى عبد الرازق ١٩٣١ ، وله ترجمة أخرى ألمانية « عذاب الحلاج » (جزيران) ١٩٢٢ ، ١٩٤٤ ، وله ترجمة إنجليزية عام ١٩٨٢ « أخبار الحلاج » وهو نص من النصوص الأربعة المنشورة من قبل ١٩٣٦ ، ١٩٥٧ ، ١٩٧٥ ، محاولة فى مصادر المصطلحات التصوف الإسلامى ١٩٢٢ ، ١٩٥٤ ، ١٩٦٨ "وجهات نظر ما وراء التاريخ فى حياة الحلاج" ، وأشفع هذه الدراسة بدراسة أخرى عن "سلمان والمسلمات الروحية فى الإسلام الإيرانى" ، ولما كان الوقت من أهم موضوعات التصوف ، وكان التصوف الفلسفى آخر مرحلة من مراحله كتب ماسينيون « الزمان فى الفكر الإسلامى » عام ١٩٦٢ ليبين أن الزمان ليس فقط عدد الحركة كما قرره أرسطو والفلاسفة ؛ بل هو زمن نفسى كما قرر برجسون المعاصر لماسينيون ، وكما قرر الصوفية ؛ فالصوفى ابن وقته .

٥ – **الطبيب** : وهو الطبيب بمعنى الحكيم عند القدماء الذى يجمع بين الحكمة والطب وإلا كان متطببًا أى مجرد ممارس للطب معالج بالأدوية ، وهو جانب غير معروف عنه فى حياته العامة ، هو مثل الرازى الذى كان يجمع بين الطب الرومانى والطب الجسدى ومثل ابن سينا وابن رشد ومعظم الحكماء ، الحكمة علاج النفوس والطب علاج الأبدان [٩]، وكان يجمع بين الطب والصيدلة مثل صديقه قنواتى ، لافرق بين الطبيعة الحية والطبيعة المادية فالمعادن حياة ، والكيمياء طبيعة والطبيعة تجل من تجليات الروح فى تفاعل بين الإنسان والطبيعة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر ، وقد جمع الصوفية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح ، وتجمع بينهما الرياضيات منذ فيتوغورس ، فالأعداد ونغم الروح والطبيعة ، والتآلف قانون الكل ، ويمكن التعبير عن

الحقائق بعدة لغات ، لغة الأعداد ، ولغة الذرات ولغة المقولات والمعانى لافرق بين الحساب والطبيعة والحكمة ، عرف ذلك جابر بن حيان وعمر الخيام وليوناردو دافنشى، لذلك كتب ماسنيون "الحساب فى الفكر الإسلامى البدائى "(١٠) ، وتاريخ الرياضيات وتاريخ العلوم عند العرب جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية داخل علوم الحكمة .

٦ – **عالم الاجتماع** : وهو باحث فى البشر وفى حياة الناس وفى طبيعة التجمعات البشرية ، ونشأتها وتطورها ، يصف الحياة اليومية للحرفيين ولسائر الطبقات الاجتماعية فى الأسواق الشرقية ، وهى الأسواق التى منها تمزج العلوم والصناعات ، الفنون والثورات، المجادلات والمخاصمات ، روح البازار ، وقد كان الحرفيون هم رؤساء الفرق الكلامية ، النجار والعلاف والغزال ، كتب ماسنيون "فحص فى الاتحادات الإسلامية ونقابات الحرفيين والتجار فى المغرب محاولاً الربط بين الاستشراق اللغوى التاريخى التقليدى والعلوم الاجتماعية كما هى الحال فى الاستشراق الاجتماعى الحديث المرتبط بالعلوم السياسية (١١) . فالإسلام ليس مجرد عقيدة وشريعة بل هو حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ليس الإسلام فى النصوص الأولى فحسب بل هو مايتحقق فى المجتمع والتاريخ ، وكذلك كل دين ، فالمسيحية هى تاريخ المسيحية ، واليهودية تاريخ اليهودية ، وماهية كل دين لاتحقق إلا فى التاريخ ميثاق الشرق بين العمال كلمة حقيقة أقوى من القوانين واللوائح التى يمكن مخالفتها والتلاعب بها ، لذلك كتب شرف زملاء العمل وكلمة الحق عام ١٩٦١ .

٧ – **المؤرخ** : وهو أيضًا المؤرخ ، فقد كان التاريخ ولايزال ميدان الاستشراق التاريخى وأثيره الأول قدم منذ الصبا دراسة عن ليون الأفريقى الجغرافى العربى الغرناطى كدبلوم للدراسات العليا ، ونشر فى الجزائر عام ١٩٠٦ ، وأفريقيا هى محط انتباه فرنسى ، وكلاهما شاطئان لبحر واحد ، البحر الأبيض المتوسط ، وهو مؤرخ للحضارة الإسلامية فى إطار مقارن كما كتب فى " الدراسة المقارنة للحضارات " ١٩٤٦ لليونسكو مع صديقه جاك ماريتان ، كما أصدر الكتاب السنوى للعالم الإسلامى فى ١٩٢٩ ثم فى ١٩٥٥ ، كما أصدر دراسة عن " مدينة الأموات بالقاهرة " عام ١٩٥٨ جامعًا بين الاجتماع والتاريخ قبل الدراسات الاجتماعية الحديثة ، لا فرق

بين الأموات والأحياء ، فالموتى أحياء فى الشرق ، وربما الأحياء موتى فى الغرب ، كما درس الفتوة أو حلف الشرف المهنى بين العمال المسلمين فى العصر الوسيط عام ١٩٥٢ جمعًا بين الأخلاق والاجتماع ، فلم يكن لليونان قسم أبقراط وحدهم بل كان للحرفين المسلمين مواثيق شرف المهنة (١٢) .

٨ - **المنقب عن الآثار** : وهو المشتغل بالحفريات بحثًا فى الماضى عن الحاضر وعن الأحياء بين الأموات وعن الحاضرين من بين الراحلين ، قام برحلة أولى إلى المغرب عام ١٩٠٤ لهذا الغرض وكان عضوا بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية وحالا فيه كلما حضر إلى القاهرة ، وقام برحلة ثانية إلى بغداد عامى ١٩٠٧ - ١٩٠٨ للتنقيب عن الآثار والبحث عن بقايا قلعة الأخيضر ، لايكتفى فقط بالطبيعة الجغرافية للمنطقة بل أيضا بأشكال الكتابة فيها وبتاريخ مساجدها أى بالتاريخ الحضارى ، وكتب جزأين بعنوان بعثة إلى ما بين النهرين (١٩٠٧ - ١٩٠٨) الجزء الأول " قصر الأخيضر " والجزء الثانى الطبوغرافيا التاريخية لبغداد ، أشكال الكتابة على مسجد ميرجان (١٣) .

٩ - **الجغرافى** : وهو أيضاً الجغرافى الطبيعى والذى يجد دلالاتها فى الجغرافيا البشرية فالطبيعة والروح كما قال المثاليون الألمان شىء واحد تمتزج الجغرافيا بالبشر والغابة بالنزهة فيها ، وتأمل المارين بها كما كتب "تأملات عابر فى غابات عيسى المقدسة " عام ١٩٦٠ ، كما اعتنى بالرحالة العرب فى المحيط الهندى قبل ماجلان ودور العرب الريادى فى اعتلاء البحار واستعمال الرحالة الأوربيين الخرائط العربية والمرشدين العرب للذهاب إلى ماوراء البحار إلى العالم الجديد مثل كولومبس أو إلى العالم القديم إلى آسيا مثل ماجلان فكتب سحب ماجلان : ملاحظات حول استعمال المرشدين العرب لها فى المحيط الهندى اعتماداً على علامة النيام السبعة (أهل الكهف) عام ١٩٦١ ، وبطبيعة الحال اهتم بجغرافيا المغرب فى أوائل القرن السادس عشر طبقًا لخرائط ليون الأفريقى وكتب مقدمة للخرائط والرسومات التى أعدها نجله ايف ماسنيون بعنوان "الوادى الاعلى فى سان جان الماواداسكى الأكادى" .

١٠ – **السياسي** : وهو أيضًا السياسي صاحب الأثر السياسي عن طريق الممارسات الفعلية والنضال السياسي السلمي وإن لم تكن له كتابات نظرية في السياسة ، وقد دفعته ظروف الحرب الأولى على العمل السياسي في إطار الدولة كما دفعته بعد الحرب الثانية على العمل السياسي خارج إطار الدولة ومع التنظيمات الشعبية ، بعد اندلاع الحرب الأولى عُين في المكتب الصحفي بوزارة الخارجية ، ثم أرسل بناء على طلبه إلى الجبهة الشرقية ١٩١٥ – ١٩١٧ (الدردنيل – مقدونيا – صربيا) . ووصل إلى فلسطين في ١٩١٧ – ١٩١٨ كمساعد لجورج بيكو المفوض السامي في الشرق ، ودخل القدس في ١١ / ١٢ / ١٩١٧ مع د . هـ لورانس والجنرال النبي عن طريق بورسعيد [١٤] . وعهد اليه وزير الخارجية الفرنسي بإعداد بحث عن الوضع في سوريا وفي ديسمبر ١٩١٩ ساهم في تأسيس مملكة سوريا مع الملك فيصل ، ولكن فشلت المحاول بعد ستة أشهر وبعد الحرب الثانية بدأ النضال بدافع من حبه للعدالة والحرية ضد كل صور القهر زار معسكرات الاعتقال الفلسطينية والمغاربة في السجون [١٥] ، وأعطى دروسًا مسائية للعمال المغاربة ، وعمل في صف المقهورين أثناء حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار . وساهم في تحرير كثير من قادتها مثل محمد الخامس ، ونواب مدغشقر ، شاقا طريق فوكو وغاندي ، طريق المقاومة السلمية وسياسة اللاعنف والإقناع والصوم والصلاة [١٦] .

١١ – **المحاور بين الأديان** : نظرًا لأن ماسنيون كان جسرًا بين الشرق والغرب بين الاسلام والمسيحية واليهودية ، ينتمي إلى أكثر من حضارة : حضارة النشأة ، وهو الغرب المسيحي ، وحضارة المهنة وهي الحضارة الإسلامية بدأ الحوار بين الأديان والثقافات بموت في شعوره أولاً كما حدث عند البيروني ومسكويه والفارابي . وكان يروى باستمرار أن جوهر الإسلام هو الإيمان ، وجوهر المسيحية هو الإحساس ، وجوهر اليهودية هو الأمل فكتب صلوات إبراهيم الثلاث . وكتب أيضًا الإسلام شهادة المؤمن . فالحوار بين الديانات التي خرجت من إبراهيم هو حوار بين الفضائل الثلاث . كذلك كتب المدخل إلى التفاهم بين الديانات الثلاث ، وأسس دار السلام بجاردن سيتي لهذا الغرض والذي قام من داخله الأب مبارك بنشر الأعمال الصغيرة (ثلاثة أجزاء) لماسنيون إعلانًا عنه [١٧] ، وكتب عن " المجاهلة " في المدنية إعلان المساواة بين

الديانات الثلاثة " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاتعبدوا إلا الله ولايتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله [١٨] وركز على الحوار الإسلامى المسيحى . فأهل الكهف من المؤمنين المسيحيين الفارين من الاضطهاد الرومانى كما كتب فى قصة النيام السبعة، كما حلل التصوف المسيحى كى يلتقى بالتصوف الإسلامى فكتب عن نوتردام الساليتى ، حجاب دموعها على الكنيسة . وحاول أن يصوغ كلمات صلوات مشتركة بين المسلمين والمسيحيين فى صلاة للسلام الصادق بين الميسيحيين والمسلمين ولم يكن الحوار بين الأديان مجرد إيمانيات وصلوات وأدعية بل كان من أجل العيش المشترك فى عالم أفضل بفضل التسامح الدينى ، فجان دارك القضية الوطنية الثائرة ضد الاستعمار البريطانى لها دلالة بالنسبة للنضال الوطنى للمسلمين فى الجزائر، كما كتب جان دارك والجزائر والسياسة فى الإسلام واليهودية تقوم على قوة الدين . فكلاهما عقيدة وشريعة ، لذلك كتب القوى الدينية للحياة السياسية فى جزأين : الأول عن الإسلام ، والثانى عن اليهودية (١٩) وكل دين طريق إلى الآخر فصلب الحلاج واستشهاد الحسن طريق إلى المسيحية ، وعزابات الحلاج طريق إلى آلام المسيح . كذلك أصبح ماسنيون فى حياته وبعد وفاة زوجته راهباً يحتفل بالقداس ، فحياة الرهبنة التى شدته فى أول حياته مع فوكو فى صحراء العرب وجدها فى النهاية فى مدينة النور .

١٢ – **الإنسان :** ويجمع هذه الجوانب كلها الأنسان . فالإنسان شهادة والشخصية الإنسانية مركز الوجود لذلك كتب الشخصية الإنسانية شهادة ، والعلاقات الإنسانية علاقة ضيف مضيف نفس تسكن إلى أخرى ، إنسان يهوى بفؤاده إلى آخر . لذلك " كتب الآخر مضيفاً " والعالم كله مكان للمضطهدين وحق اللجوء مكفول للجميع فلن يضيق المكان بالبشر . لذلك كتب " حق اللجوء " ، بل إنه يغفر للسيئين فى حق الشعوب كما كتب " نذر وقدر مارى انطوانيت ملكة فرنسا .

وقد توفى ماسنيون فى ٣١ / ١٠ / ١٩٦٢ بأزمة قلبية فى بداية عيد القديسين . وجمعت مقالاته بعد وفاته مرتين ، الأولى كلمة معطاة تضم واحداً وثلاثين مقالاً عام ١٩٦٢ ، والثانية الأعمال الصغرى ثلاث مجلدات عام ١٩٦٣ وتضم مائتين وخمسة مقالة ومازالت ذكراه فى قلوب تلاميذه بالإضافة إلى آثاره المدونة تفوح بدورها جسراً بين حضارتين الغرب فى قلب الشرق والشرق فى قلب الغرب [٢٠] .

الهوامش

(1) Visitation de l'étrangen 1955

(٢) تعرفت على ماسنيون في ١٩٥٦ – ١٩٦١، وعملت في بيته بعد أن فتح لي مكتبته الخاصة . وقرأت " المستصفى للغزالي " و " الموافقات للشاطبي " وتأسيس النظر " الدبوسي ومعظم نصوص علم أصول الفقه بما في ذلك أصول الفقة الشيعي مثل الحلي في منزلة يوميًا من ٩ – ١٢ صباحًا في الحي السابع في باريس؛ حيث كان يقطن في شارع Monsieur في محطة Saint Francois Xavier ، كنت أريد أن أسس " المنهاج الإسلامي العام " أحيل فيه الإسلام إلى منهج متاثرا بالمودودي وسيد قطب وبمشروع الحركة الإصلاحية ، وكان الأساتذة في السربون فريقين : مستشرفون مثل برنشفيج ولاوست يعرفون الإسلام ، ولكنهم غير متخصصين في الفلسفة الغربية ، وفلاسفة مثل ريكير وجيتون وجانكلفيتش ، دفال يعرفون الفلسفة الغربية ، ولكنهم غير متخصصين في الإسلام ، وكان كوربان هو الوحيد الذي يجمع بين حضارتين ، ولكنه كان في مدرسة الدراسات العليا التطبيقية في مبنى السربون ، والعلم للعلم دون شهادة ، ولما استمع ماسنيون إلى خطتي لمشروعي لرسالة الدكتوراه سألني كم عمرك ؟ قلت واحد وعشرون عاما . فقال ولماذا تتكلم وكأن عمرك سبعون عامًا ! تريد أن تحول الإسلام إلى منهج ، هذا ما حاوله علم أصول الفقه ، ونبه عليه مصطفى عبد الرازق ، درس هذا العلم وطوره وبدأ من نقطة ثم عَمّم بعد ذلك ، كوربان سيغرقك في الباطنية فلا تخرج منها وكتب إلى نشفيج المتخصص في الفقة الحنفي كي يسجل رسالتي معه " مناهج التفسير ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقة " ؛ لأن ماسنيون كان في الكوليج دي فرانس التي فيها العلم للعلم دون شهادة ، مع ذلك فكان أنسب مشرف على رسالتي هو رينان المستشرق الفيلسوف .

(3) Blachère, Pellat

(3) Préface aux lettres Javaneses, 1900

- La Tentatiom de l'ascéte Cuka Par Làspara Rambha

- Comment ramener à une base commune L'étude textuelle de deux Cu itaresi L'arabe et La Creco-Latine 1943 .

Voyelles Sémitiqnes et Séamintiqne Musicale 1958

- Réflexions sus la structure prinitre de

- L'analyse Grammaticale en Arabe, 1954

- Sublimation du thème dans la devotian populaire, 1959

(٥) الطالقاني : أمثال بغدادية القاهرة ١٩٣١ .

- Sortes Claudelianae, 1936

(6) Corres pondance Claudel - Massignon 1908 - 1914

- Corres pondance Max Van Berchem - Massignon 1907,1919,1973,1980

(7) L'art en Egypte et L'art en Irak, 1958

(8)Tonte une vie avec un Frère Parti au desrt, Foncauld , 1959

- Kitab al - Tawasin, ed. Com. 1913

- Diwan al-Hallaj, 1931,1955,1981

- Quatre Textes Intédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj,1914

- Receuil de Texties inédits concernant l'histoirie de la Mystique en Pays de l'Islam 1929

- La Passion d'al-Hallaj (2vol.), 1922

- Akhbar al - Hallaj, 1937,1957,1975

- Essai sur Les Oigines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane , 1922,1954,1968

- Perspective Transhistorique du lavie de Hallaj

- Salman It les Premices Spinituelles de l'Islam ,1934

- Le temps dans la Pensée Islamique, 1962

(٩) أصبت مرة بخراج فى ذراعى وأنا أدرس معه علم أصول الفقه عام ١٩٨٥ نظراً لسوء التغذية فى أول سنين لي أثناء إقامتي في باريس ، ولما رأى ذلك أخذني إلي إحدى غرفه وأمدني بالمراهم والأربطة وشق الخراج وربطه ، وداواه لمدة أسبوعين حتى شفي بمهارة الجراح وعقل الحكيم .

(10) L'Anithmology dans La Pensée Is Lowique Primitive, 1932

(11) Enquéte Sur Les Corporations Mussnlmanes d'antisans et de Commerc-outs an Masoc,1924

- L'honneur des Comade de tnavoil et La Porole de Vérité,1961

(12) L' étude Comparée du Cililigations, 1946 avec Jacqule Marituuin

- Annuaire du Monde Musulman, 1922-23/1926,1955

- La Cité du morts au Caire, 1958

- La Fu Tuwwa on Pacte d'honneur artisanat entre les Travailleurs Musu lmans an Moyen-âge,1952

(13) Mission en Mésopotamie (1907-1908) , l-chateaud'al-okheidir Topographie histalique de Bagdad, Epigraphie Mosquée Mirjan .

(14) Méditations d'un Passant aux bois sacrés d'Isé,1960

- Les nuages de Meyellon : Remarques sur leur atilization par les pilotes Arabes dans l'ocean Indien : son le Signe des vII eormants, 1961

- Tableau géographique du maroc les 15 premiéres années du XVI siècle d'aprés Léon L'African, Alger, 1906

- La haute vallée du Saint-Jean en Madawaska acadien 1943

(15) L'hentrée en Jérusalem avec Lawrence en 1917- 1960

(16) La Palestine et La Paix dems La Justice, 1948

(17) L'exem planité Singuliéme dans laviede Gandi 1955

(18) Les grots Priénes d'abraham,1949

- L'Islam et Le temoignage du croyant 1953

- L'appraache Compréhensive

- La Mubahala de Mecline at L'hypar du lie au Fatima, 1955 Les Spets dormants

- Notre dame de Lu Scelette : Le voile du ses Lormes saurn L'eglise, 1946

- Priéne pour une Paix Sereive entre Chrétiens et Musulmans, 1943

- Ala Li,ite, 1955

- Jeanne d'Are et L'algérie, 1956

- Les Forces neligieuses de la vie Politique I-Islam, II-Israel, 1946-1947

(19) La Personne huaine Comme temoignage

- L'autre qomme hôte,19

- Le drait d'Asile,19

- Un vqu eat un destin, Mrnie - Antoinette, 1955

(20) L . Massignon : Parvole Donnée, 1962, 1983

- L . Massignon : Opera Minora (3 Vols), 1963,1969

من "الله حى" إلى "دار السلام"

موريس دى جونדياك

عشية أول أسفارى للقاهرة للإقامة فيها من فبراير إلى أبريل ١٩٥٠ لم يبخل علىّ ماسينيون بنصائحه، كما كان له هنا أيضًا فى القاهرة، حضور شبه دائم بفضل مجموعة من المخلصين له، وإن كان قد أتيح لى من قبل العديد من فرص الالتقاء به فى منتصف هذا القرن، وتحمل بعض وريقات المفكرات والخطابات والصور التذكارية التى حولها الزمن للأسف إلى رسومات ضئيلة الشأن، ما يدل على هذه اللقاءات، وتضمن كتابى "عبر قرن"– وهى مذكراتى عن تسعة عقود أجبرنى ناشرى على اختصارها إلى النصف فى الطبعة التى صدرت فى سبتمبر الماضى (١٩٩٨) – العديد من الإشارات لإعجابى به، وهو بعد شاب، رأيته واستمعت إليه كثيراً طوال سنوات دراستى سواء فى **"Louis Le Grand"** "لويس لاجران" أو فى **rue d'Ulm** "شارع أولم(*) وخاصة فى **Equipes Sociales de Robert Garris** "فرق روبرت جاريك الاجتماعية" حيث كان يحاضر بشكل منتظم (١).

فكرت لحظة، بعد عام ١٩٢٩، وقد حصلت على شهادتى فى دفعة "جان بول سارتر" نفسها ، وقبل **"Maurice Merleau Ponty"** "موريس ميرلوبونتى" بعام، وأنا حينذاك تلميذ لـ **Etienne Gilson** "إتين جيلسون" الذى علمنى فلسفة العصور الوسطى (٢)، فكرت لحظة فى تعلم اللغة والفكر العربيين من أجل إعداد رسالة مقارنة، وكان أهم ما عنيت – وهذا أمر مفروغ منه – استشارة لويس ماسينيون الذى لم يخف عنى البتة صعوبات هذا المشروع، ذاكراً لى كل الصعوبات الموجودة حينذاك (هل الوضع اليوم أفضل؟) سواء فى التعامل مع المستشرقين الأوربيين، أوفى اختراق "الرومى" وهو حفيد الصليبيين، لخصوصية الإسلام.

(*) مقر « مدرسة المعلمين العليا » (المترجمة).

وأعترف خجلاً، أننى تراجعت عن هذه المهمة، وقد اهتممت بقدر أكبر حينذاك- وهذا حق- وبتأثير كل من Alexandre Koyré "ألكسندر كوايريه" و Ernst Cassirer "إرنسبت كسيرير" بشخصية Mosellan Nicolas de Cues "مسلان نيقولاس دى كو" الذى بشر فى القرن الخامس عشر، بنفاذ بصيرته، بثورة كوزمولوجية حقيقية (بأن العالم لانهائى، ليس له مركز ولا حدود) والذى كان أيضًا داعيًا بعد الكاتالونى Ramon Lull "ريمون لول"، والنورماندى Guillaume Postel "جيوم بوستيل" وكلاهما مستعربان[٣] - لحوار سلمى بين الأديان، على أن يكون أساسه فلسفيًا أكثر منه صوفيًا، ولجأت مرارًا لمعارف ماسينيون، الذى دلنى على الكتابات العربية التى رجع إليها الكوزى، حينما كنت بصدد دراسة مؤلفيه De Pace. Fidei "فى العقيدة المسالمة"، وخاصة De cribratione Alchorani "فحص القرآن" اللذين كتبهما كاردينال (هو الكوزى، لحظة سقوط القسطنطينية).

وبعد اضطرابات ٦ يونيو ١٩٣٤، وكانت فرنسا لا تبدو حينذاك فى منأى تام عن حروب أهلية، حرر بعض المداومين على اجتماعات Meudon "مودون" مع چاك (ماريتان) و Raissa Maritain "رئيسة ماريتان" البيان" المعنون بـ "المصلحة العامة"، لمخاطبة جمهور فى أغلبه غير قادر على فهمه، ولما كنت مكلفًا بجمع التوقيعات فقد أحبطت قليلاً لعدم حصولى على توقيع ماسينيون الذى كانت تعجب به وتجله مجموعتنا بالقطع بالرغم من أنه كان يسير فى طريقه الخاص المخالف لنا بعض الشىء ، وبالفعل كان يؤسس حينذاك هنا (فى القاهرة) نوعًا من التضامن الروحى القائم على التبادلات والبدليات الفائقة القيمة، ويبدو لى، إذا مارجعت للوراء، أن غياب اسمه عن نشرتنا، أمر كان له دلالته الواقعية على نحو ما، تلك الواقعية التى لم يكن يعترف بها أحيانًا هذا الصوفى الكبير الذى لم يخش أبدًا الضربات - سنراه وهو متقدم فى العمر، والأمن يدفعه بعنف وقت مشاركته فى شوارع باريس، فى تلك النوعية من المقاومة السلبية التى يطلق عليها (sit-in)، من أجل قضايا عزيزة عليه، وكان أكثر ما يبدو له عديم الفائدة هو تلك العبارات ذات الروح التوماوية (نسبة للقديس توماس الإكوينى) التى تحقق فيها التوازن بعناية وإن لم يكن لها أى تأثير فى نهاية المطاف على الواقع.

ولقد وضعت سلطة مفزعة بعد ذلك بسنتين حداً لجرأة الجريدة الدومنيكانية "Sept" بالرغم من اعتدالها، بينما نحن نناقش في فبراير ٣٧ في بيت آل ماريتان، دلالة قضايا موسكو الكبيرة، ولقد جعلنا ماسينيون نعي مسئولياتنا الوطنية بإبرازه لشرعية حركة الاستقلال الذاتي الجزائرية، والتي كانت قد باتت قوية إلى حد كبير بالرغم من انقساماتها الداخلية، وبالرغم من أنها كانت لا تزال مجهولة من قبل الجمهور العريض، بحيث رأت الحكومة الفرنسية أن علينا التصدي لها بالفعل، فأصدرت قرار حل Etoile nord- africaine "نجمة شمال أفريقيا" لصاحبها "الحاج مسالي" Messali Hadj .

ومنذ ذلك الحين أخذت علاقتي بماسينيون شكلاً أكثر حميمية بواسطة Marcel Moré "مارسيل مورية" – وهو شخصية فريدة إلى حد كبير، اعتقد في مدة – على خطأ– أنه صاحب دعوة أموية، فأقام في رصيف "ميجيسيري" "Mégisserie" في منزل واسع على طراز نابليون الثالث، وكان قد نشر للتو في مجلة Esprit سلسلة من المقالات عن أعمال ماركس الشاب، والذي– وإن لم يؤيد كل ما كتبه مونييه – رحب في حجرات الاستقبال في منزله بمجموعات بحثية شخصانية شاركت فيها أحياناً (٤)، وسرعان ما صرت – حتى قبل الحرب – مداوماً على لقاءات السبت هذه، حيث كان يتناقش كل شهر أكثر المتحاورين تنوعاً "ريمون كينو" "Raymond Queneau" و"ميشيل ليري" "Michel Leiris" و"جان فال" "Jean WAHL" ، ونيقولا بيرديائيف Nicolas Berdiaev، و"بيير تيار دي شاردان (٥) "Pierre Theilhard de Chardin"، وجان بول سارتر Jean Paul Sartre بحرية في المسائل الفلسفية والدينية، وكان ذلك يحدث في بادئ الأمر على مائدة عامرة، ثم على أطباق هزيلة وقت الضيق، ولم تكن تلك الأمور لتعني ماسينيون إلا قليلاً، كما تعرفون، وهنا رأيته عن قرب، لعدة سنوات نحيفاً، حاد النظر، مرتدياً سترته الرمادية، واستمعت إليه لعدة مرات وهو يتحدث عن " الحلاج" العزيز عليه وأيضاً عن هذه البنية الخاصة باللغات السامية التي يجب وضعها في الاعتبار إذا ما شرعنا في قراءة التوارة والقرآن، ولما كان "مورية" قد كشف لي عن بعض الخفايا، فقد استطعت أيضاً تبين، في خلفية حميمية الماضي، عالماً شبه سوي، سرعان ما يتسلل إليه بقدر أكبر قليلاً الشاب "بيير كلوسويسكي" "Pireer Klossowski" ليستقي منه المادة الفاضحة للعديد من الروايات، التي ذاعت . وكانت الأيدي تتداول

"Priére pour Sodome" صلاة لسادوم "التي لم يكن ماسينيون قد نشرها بعد، وكانت ثمة صلاوات خاصة تتم بشكل حذر، بصدد الموضوع نفسه، كان قد أدرجها تحت مسمى "ن.د لا ساليت"، الموفقة بين المخطئين "، ويقوم بها شاب من الجزويت، وهو أحد أصدقائي في مدة المراهقة، والذي سيصبح فيما بعد الكاردينال Danielou" دانيلو".

وفي ٥ مارس ٤٤، بينما تمر مسرع المواكب المخصصة "لمعظمه" كل من "أوسشويتيز" Auschwitz و"دورا" Dora دافع "جورج باتاي" Georges Bataille بقلق، في المنزل الواقع على رصيف "ميجيسيري"، وهو ما أجرؤ بالكاد على التذكير به لكون الأمر مدعاة اليوم لدهشة كبيرة (٦)، دافع أمام جمهور منتقى بعناية " موريس بلانشو" Maurice Blanchot، "ألبيير كامو" Albert Camus ، " ميشيل ليرى" Michel Leiris، "جان بولان" Jean Paulhan وعشرين شخصية أخرى منها المهم ومنها من سيصبح كذلك فيما بعد، عن أطروحاته المثيرة عن الخطيئة، ولقد حيًا مؤلف "التجربة الباطنية" Expérience intérieure الجديدة، لكونه مبشرًا بتصوف مقلوب، حيا "الزلزلة المعاشة" من قبل كل أولئك الذين "يجب أن يذهبوا إلى نهاية الشوط" فيما زعم، وبالرغم من اعتقاده بأن إرادة الشر وحدها هي التي تحقق تواصلاً حقيقيًا بين البشر فقد اضطر مع ذلك إلى قبول أن تظل ما يسميه "اغتصابات النشوة" و"لسعات الأيروس" "بلا إجابة". كان ماسينيون مشدودًا بوضوح في ذلك اليوم، وظل ملتزمًا طويلاً بالصمت فلم تكن شياطين " باتاي " هي شياطينه ، وقبل أن يغادر على عجل مكانًا كان مألوفًا لديه، وإن بداله في ذلك اليوم خانقًا، فضح بوضوح عبثية هذه الغبطة التي هي على نقيض الغبطة الحقيقية، وغرور النشوات المدعية، بما أن تجاوز الذات الحقيقي الوحيد لا يمكن أن يكون أبدًا إلا هبة مجانية (٧) .

كانت "الكراسات" الفصلية التي منذ أكتوبر ٤٥ عنوانًا مأخوذًا من الكتاب المقدس هو "الله حي"، كانت البداية علمًا جماعيًا (٨)، وإن كان بالإمكان التعرف في افتتاحيتها الأصلية على أسلوب Moré "مورية" أكثر مما يمكن التعرف على أسلوب ماسيتيون. عارض ماسينيون الرؤية الوجودية "للمشروع" والشائعة في هذه السنوات، برؤية أخروية لا تتوقع لليهود إلا "تحولهم" النهائي (للمسيحية)، وتبشر "الأغيار" Gentils بامتلاء غامض للغاية بالمسيحية، وجعل وضع صوفية الشرق الأدنى والأوسط والأقصى لارتيابه الشديد فيهم، هو وضع " الظل" .

ولم تقتصر رغبة المجلة فى التقريب بين المذاهب، فى حقيقة الأمر، على مذاهب المسيحية فحسب، بالرغم من تحفظات "موريه" هذه [٩] ، ولن يقدر أبداً بعض الأصدقاء اليهود، حقيقة كون ماسينيون، الذى استشهد فى "الكراسة" الثانية والعشرين (١٩٤٨) بغاندى، لم – يتقبل فيما يبدو – فى الحرب الأولى بين إسرائيل والعرب، إلا تكون عودة إسرائيل إلى الأرض المقدسة إلا قرباناً جديداً بإسحاق، أى فرص التكفير عن الذنب أمام "حائط المبكى"، وأن تكون من حيث هى كذلك فحسب "علامة على الأمل الأبدى"، إلا أنه الجوهرى فى شهادته، وهو ما أحرص على تأكيده، ظل هو التأكيد الواضح للغاية على أن الخلاف الذى لا يمكن تجنبه بين أبناء إبراهيم، قد أججه بعناية ورثة أبى الأنبياء الآخرين الحقراء، هؤلاء "المسيحيون المستعرون" الذى اعتبرهم ماسينيون بقسوة "مرتدين".

وفى العام التالى له فى الكراسة الثالثة عشرة، أنهى "صلاة إبراهيم" بدعوة للمصالحة بين كل ذرية وورثة الذين من أجلهم صلى "أبو المؤمنين" دون استثناء أبناء سادوم – فيما كتب ماسينيون – المتشوقين لاستعادة وحدة النوع البشرى البدائية تلك، التى قصمها جرح ضلع آدم الذى ولدت منه حواء بفضل" صداقة الجنس الإنسانى ذى الطبيعة الواحدة" التى عليها أن تتعمق فى "النقاء والعفة"، لتصبح مكملة للحب الفائق للطبيعة الذى يوحد بالله، وهو تحول لم يحققه هو نفسه (ماسينيون) – فيما يبدو – إلا من خلال محنة زواج تم تكفيراً عن ذنب .

لقد بدأ القس Jules Monchanin "جول مونشانين"– تلميذ "چان ڤال"، الليونى، والذى سيسافر بعد قليل إلى الهند– فى تأمله فى العدد الأول من الكراسة "لروحانية الصحراء"، التى هى نمط من أنماط "الخروج " الذى لن يكتسب دلالته إلا فى أرض الوعد، بدا وكأنه ينكر على أولاد هاجر الحق فى مصدر الحياة الحقيقى، إلا أن "مونشانين" نفسه سيربط بدءً من خريف ٤٥ شخصية الحلاج ، هذا الصوفى الذى "لا يكل"، والذى كان ماسينيون قد قدمه للقراء مصادفة فى هذا العدد نفسه الذى ظهر فيه جدل مارس ٤٤ حول "باتاى" بالنداء الصوفى الآتى من الشرق، وسيجد الإسلام فى عام ٥١ مدافعاً عنه فى شخص الدومينكانى Youakim Moubarac "يواكيم مبارك "

الذى عرف التوحيد القرآنى فى العدد العشرين "للكراسة" بأنه رسالة مناسبة بشكل فريد للعالم المكتظ بالأوثام ، بينما كان اسم ماسينيون يختفى فى نفس الوقت بالفعل من على غلاف "الله حى " .

فى ذلك الحين، كان على كل ما ينشر تحت إشراف كاثوليكيين واضحى العقيدة أو معروف عنهم أنهم كذلك، حتى لو كان إشرافًا جزئيًا، أن يقبل فى مجلس مستشاريه ممثلاً "مخولا" من قبل السلطة الرقابية العقائدية (١٠)، منذ البداية اشترط "مورية" أن يظل "جان دانيلو" فى "الله حى" فى الظل، وغضب بشدة عندما علم أن رئيس تحرير المجلة المشارك الجديد قسيس (بشكل شبه سرى) ينتمى للكنيسة اليونانية الملكانية، التى وإن كانت منضمة لكنيسة روما إلا أنها تعهد بالكهنوت لرجال متزوجين، تسبب هذا - إضافة إلى خلافات أخرى أكثر خطورة بلاشك، وإن كنا لن نعرف حقيقتها أبدًا- فى قطعية حدثت وبرزت بشكل درامى، وفى الخامس من أكتوبر ١٩٥٠، أخبر ماسينيون فى خطاب كتبه على آلة كاتبة خربة تمامًا، لصديقه المحبط، بألمه لاستبعاده من الكراسات التى كان هو مؤسسها الشرعى المشارك، بعد "سبع سنوات من الدعاء والنضال الروحى، على المستوى الفكرى بالاشتراك مع موريه" فى ذات اللحظة التى تعرض فيها كلاهما لمجموعة Klossowski "كلوسوسكى" شبه الشيطانى" دون أن يكون بإمكانهما الرد، ومنذ ذلك الحين بات "موريه" مسئولاً منفرداً عن مشروع زهد فيه بالتدريج مع تزايد شكوكه فيما يتعلق بالعقيدة، والتى عبر عنها فى رسالة طويلة "لدانيلو" الذى ظل بالرغم من كل شىء صديقه الحميم الأثير لديه.

كنت قد رجعت منذ ستة أشهر فى هذا الخريف الذى تأثر بمثل هذه التمزقات (ولا أجرؤ على القول بمثل تصفيات الحساب هذه) من منحة مصرية، كانت قد أهلتنى لها مشاركتى فى العديد من لجان تحكيم دبلومات الدراسات العليا، ورسائل كان "بربيه" قد عهد بها إلىّ، لعدم وجود مستعربين فى قسم الفلسفة، وكان علىّ الاشتراك فى هذه اللجان (بالتناوب كلما أمكن ذلك) مع ماسينيون وصديقه اللدود **Lévi Provençal** "ليفى بروفنسال" الذى كان يصفه ببساطة، بحرراة قاسية أحيانًا بأنه" مجرد متطلع للمجد" فى "كوميديا الفن".

وتحقق مشروع الدعوة للقاهرة، عندما أصبح طه حسين-الذى كان قد منح فى ذلك الحين لقب الباشوية من الملك فاروق- وزيرًا للتعليم(١١). وفى ديسمبر ٤٩ لبيّت

دعوة غذاء في ساحة الولايات المتحدة" حيث نصحني طبيب سفارة مصر بشدة ألا أخالط في بلده إلا أمثاله من المواطنين المتفرنجين، وأن أحجم اتصالاتي بالعامة الذي يفتقدون – فيما قال لي – سلامة الصحة والتصرفات اللائقة، وهو اعتراف ساذج بفجوة اجتماعية هي بالقطع أعمق بكثير من الاختلافات الدينية في منتصف هذا القرن، ضاعفت منها يقينا المكانة التي كان يشغلها حينذاك الأجانب في الحياة السياسية وفي اقتصاد البلاد (١٢).

لم يكن مطار أورلي في ٢٤ فبراير إلا مبنى متواضعًا، وكانت المقاعد الوثيرة في الدرجة الموحدة على طائرة "الإيرافرانس" أشبه بالأسرة، وكان طاقم الطائرة يغدق على المسافرين اهتماما هم ليسوا بالقطع في حاجة إليه وتفاوت تأثرهم به ، وجلس أمامي– قبلي بصفين– سفيرنا الجديد في القاهرة الذي كان يطير إليها لتولي منصبه، ألا وهو "موريس كوف دي مورفيل" Maurice Couve de Murville . وبينما أنا مستغرق في أول مشاهداتي الجوية، لم أر في الصباح إلا بحرًا من السحب حتى ظهر لي البحر الأبيض المتوسط بزرقته الشاحبة للغاية ، ثم خط الشاطئ الأفريقي العاري، ثم اللون الأصفر للتجمعات السكانية في خضرة الدلتا الكثيفة، والقنوات وأفرع النيل المتفرقة التي لم يكن سد عملاق قد قلل بعد طميها.

وما كدت أصل حتى وجدت نفسي عند السيدة قوت القلوب الدمرداشية، في قصرها الفاخر المقلد لطراز عصر النهضة (وهو من الداخل يحتوي على خليط مما ينتمي للطراز الشرقي)، وهي سيدة بسمينة ثرية وترعى الأدب، وتحمل اسمها كتب فرنسية " شارك" في كتابتها بعض الشباب من المقربين منها أسمعها، وبسرعة أكدت لي – على سبيل اللياقة – أنها نهلت من فلسفتي، ودارت المناقشة، على المائدة التي تجاورت فيها صاحب مصنع صوف من Roubaix "روبي" عن أديت بياف، وعن فرقة فيينا الموسيقية، وعن صناعة النسيج، وعن طهي الأرز، وكان كل طبق يحمل اسما يشير إلى تخصص ضيوف الشرف (١٣).

قبل تقديمي للوزير ذي البساطة الساحرة، وقبل استقراري وقد هبط الليل على Arabia" عربية" وهو مركب رحلات نهرية قديم بات راسيًا على شاطئ جزيرة الزمالك

بجوار نادي سبورتنج (١٤) (الجزيرة حاليًا) كانت زيارتى الأولى للصديقة الحميمة لماسينيون مارى كحيل (١٥)، المنظمة لنشاط"دار السلام"، مقر لقاءات وأبحاث التقارب بين المذاهب، تلك الزيارة التي كانت جزءً أساسيًا من اليوم . كان الشاى، والجاتوه، والروحانية العالية، والوعد بغذاء قريب على الطريقة الشرقية. دار الحديث طويلاً عن القس (١٦) Maurice Zundel "موريس زندل" المتغنى بلاحدود بالحب، والذى كان يعطى الفقراء كل ما يحصل عليه.

ونظرًا لتأخر وصول جريدة Le Monde لو موند كثيرا (إلا بالطبع فى السفارة الذى عاهدت نفسى وقتذاك بشكل طفولى ألا أرتادها إلا بالقدر الذى أرتاد فيه القصر الملكى الذى لم يكن المرء يستقبل فيه إلا إذا كان مرتديًا الطربوش) فقط استطعت متابعة ، فيما أتذكر، توقعات "المجموعة الأوربية للفحم والنحاس فى جريدة La Bourse البورصة "أو "l'orient" "الشرق"، باهتمام كبير وأنا على جسر"عربية" الذى كان يمر أمامه كل يوم برشاقة جمع من الفلوكات. كان حجم إصدار هاتين الجريدتين المحررتين بالكامل بالفرنسية، ومستواهما الأدبى يدلان على عدد سكان القاهرة، وهو كبير، وعلى نوعية ثقافة الذين يتحثون بطلاقة لغة (الفرنسية) كانت ماتزال سائدة، إن كانت اللغة الثانية بعد اللغة العربية، وإن ظلت اللغة الإنجليزية الركيكة وضعيفة المستوى، لا غنى عنها للتفاهم مع سائق التاكسيات.

موزعًا بين نصائح ماسينيون الملحة، وحض زميلى Bernard Guyon"برنار جويون" لعنت مراراً الخلافات التافهة التى كانت تجعل ثمة مواجهة هنا شبيهة بمواجهة الكاهن والمعلم فى فرنسا – "بين دار السلام"و Amitiés Françaises" "الصداقات الفرنسية". رفضت اختيار فريق لأنضم إليه، ولم يتخل أحد عن اللياقة ليعارضنى، وبسبب عزوفى عن حفلات الكوكتيل الاجتماعية وعن حفلات الاستقبال الرسمية، أتاحت لى تجولاتى على الأقدم، التى أبدو فيها من الظاهر منفرداً، علاقة دائمة ومتغيرة بكم هائل من الأشياء والكائنات الحية بحيث لم تُسَغ لى نفسى أبدا الإلحاق بأى من جيرانى فى ملاعب الجولف، أو بمصاحبة آخر إلى حجرات الحمام الساخنة.

وعند قراءة الخطابات التى كنت أكتبها لزوجتى، اكتشفت أن سكان القاهرة بعد ظهر ١٢ مارس كان لديهم الاختيار بين **Asmodée** "أسموديه" (وفيها يلعب **Seigner** "سينييه" دور **Couture** "كوتور" وقد أخرجها فى باريس **Ledoux** "لودوه) ، ونهائى بطولات التنس بين **Drobny** "دروبنى" و**Von Cramm** "فون كرام". أما أنا فقد التقيت ببعض الأصدقاء فى منزل **Gaston Wiet** "جاستون فييت" الجميل، وكان مديراً للمتحف العربى(١٧)، ودار الحديث عن ترميمات الكرنك التى لا يوجد بصددها اتفاق، وعن فرضيات **Schwaller de Lubicz** "شوالر دى لوبيكز" القائمة على الرمز، والذى كان يرى ترميم الآثار العتيقة، بينما كان مهندسونا - الأثريون بالصدفة أحياناً - يؤمنون بإعادة استخدام ماهو موجود فحسب، وهى تلك الخامات التى لم يترددوا أبداً فى نقلها أو فى هدمها . وحاول "فييت" تهدئة حماس بدا له ساذجاً، دون تأييده لإصلاحات خائبة قد تكون أحياناً مدمرة لكل المعانى (١٨) .

وكما كنت أقدر حق التقدير المهارة التى استخدم بها فيما مضى مشيدو أجمل مساجد القاهرة، أعمدة المعابد اليونانية ودعائم الكنائس المسيحية ، دون أن يهدفوا من وراء ذلك لأى معنى باطنى، وحضرت، بناءً على نصائح الأب **Beaurecueil** "بوركوى" - وهو دو منيكانى "مسلى وعصرى" شارك فى الحرب تحت قيادة **De Lattre** "دى لاتر" فى ٤٤ - ٤٥، وله لحية صغيرة على "طريقة الفنانين" - حضرت قداساً قبطياً فى حى شعبى أنشد فيه جزءاً ضئيلاً للغاية من الشعائر بلغة هى أقرب ما تكون للغة المصريين القدامى . وبعد ذلك بقليل تحدث **Jean Grenier** "جان جرنييه"، فى قاعة دار السلام الصغيرة، عن "الإنسانى وامتداداته" بلهجة تبدو متراخية وأبعد ما تكون عن هوس لويس ماسينيون الذى يصعب التحكم فيه، وإن كانت لها قوة الإيمان نفسها، خالطاً ذكرياته الشخصية باستحضارات "رامبرانت" **Rembrandt** لأحداث الإنجيل .

وللأسف اضطررت أن ألقى أول محاضراتى العامة فى أحد أيام الجمعة فى قاعة الجمعية الجغرافية الكبيرة، وبالقرب من كوبرى الجيزة، كان سحاب أحمر يسد الأفق، وكان أول رياح العاصفة الرملية يتقدم مدوياً، إلا أن الشمس استردت بسرعة بريقها،

واسترد النيل لونه الزيتونى، وفى الموعد المحدد ، كان يقف أمام الأبواب دستتان أو ثلاث من الزملاء والأصدقاء الفرنسيين والمصريين وهم حضور مشرف ما كان ليملأ بعض صفوف القاعة الكبيرة إذا فتحت لهم الأبواب التى ظلت مغلقة؛ إذ لم يخبر أحد بالموعد فقد كان اليوم يوم صلاة وعطلة، وكانت ثمة محاولة للاتصال بالعميد إلا أنها باءت بالفشل . وراضيت نفسى بزيارة طويلة للأزهر تحت إرشاد شيخ أشرف على رسالته فى السوربون[١٩]، وطلب منى طه حسين فى ٣٠ مارس أثناء حفل استقبال كبير فى الوزارة، أن أرى فى حدث يوم الجمعة هذا نوعاً من "كذبة أبريل".

٣١ مارس : عشاء عند مارى كحيل مع الكونت **De Zogueb** "دى زغيب" وهو سورى، ثقافته إنجليزية، وإن كان شاعرا يكتب الفرنسية، ولم تكن زوجته الكونتيسة والتى تكبره فى السن كما كان هذا يظهر بوضوح، والتى تعيش فى أغلب الوقت فى باريس، إلا **Gabrielle** بطلة "**Les Parents terribles**" "الآباء المرعبون" .

ودعتنى لأن أذهب للاستماع إليها فى الشتاء القادم فى باريس حيث ستلعب مرة أخرى دور **Dorine** "دورين" . وفى الثانى من أبريل، فى المكان نفسها، وإن كنت فى هذه المرة مع **Louis Guilloux** "لويس جييو" وهو صديق حميم لـ **Grenier** ، عندما قابلت مضيفتنا "البدوى" الحالم والنحيف على جمله "بالإسرائيلية" التى ترتدى الشورت وتلعب التنس بالقرب من الأماكن المقدسة، قال مؤلف **Sang noir** "دم أسود " بصوت خافت : "أدرك الآن حقيقة الحروب الدينية" . وحكت مارى بعد ذلك حكايات عن الجن، فاتفقت معى "جبريل دورزيات" فى اتهامها بوثنية جلية، وإذا رأت نفسها مجبرة على الدفاع عن نفسها، ختمت حديثها بلطف بقولها:" "ثمة أشياء كثيرة تخفى علينا".

أنا أعرف أنها (مارى كحيل) كريمة بالقطع، وأعرف أنها يوتوبية بعض الشىء، إلا أن مجموعة الأثرياء الصغيرة الذين تجمّعهم ليستمعوا بتقديس، وكأنهم يكفرون عن ذنوبهم، لتأملات "زوندال" ولعبارات ماسينيون الملهمة، ولإحالات "جرينييه" للحكم الشرقية ظلت بلا علاقة مؤثرة فى الكتلة القبطية أو المسلمة، وبدون فاعلية عميقة تجاه هذا المجتمع المسيطر الذى يتناول عشاءه فى الكباريهات حيث كانت تلاقى مغنية، من الـ " أى .بى.سى" فى ليالى هذه المدة نجاحاً ساحقاً.

كتبت انطباعاتى يوم ١٤ أبريل في بورسعيد، وأنا في شرفة فندق "الكازينو" الذى يطل على كل الميناء . كنت قادمًا من الإسماعيلية، عاصمة هيئة قناة السويس عظيمة السلطة، والتى كان أحد كبار موظفيها هو الأستاذ Mennessier "منيسيه" قد استضافنى فى قصر حقيقى(٢٠)، وتكلمت فى Cercle français "النادى الفرنسى" أمام فرنسيين هم بالقطع فى بحبوحة كبيرة من العيش، والمقربين من مساعديهم المصريين الذى ينعمون جميعًا بدخول تفوق كثيرًا متوسط الدخل القومى.

ثم كانت المناقشة بعد ذلك حول كأسى ويسكى سكوتش مع مهندسين يتصورون أنهم لا غنى عنهم (تبين بعد ذلك بقليل أن المصريين يمكنهم الاستغناء ببساطة عن خدماتهم فيما يخص قيادة طابور من السفن من بحر لآخر فى قناة معدة لذلك بشكل جيد)، واصطحبنى صبيحة اليوم التالى أهل إحدى تلميذاتى القدامى فى سيارتهم لمشاهدة المدينة الفرنسية ومنزل الإمبراطورة أوجينى(٢١) . وقطعنا معسكرات الإنجليز، ونحن نسير بحذو القنال حتى شاطئ البحيرات المرة، وفى محطات المراكب التى تبعد كل منها عن الأخرى بعشرة كيلو مترات، كان الحراس يصطادون بسنارة فى انتظار المركب مثلما كان يفعل حراس السدود عندنا فى الماضى.

وغادرت القاهرة يوم السبت ٢٩ دون أن أعى – فلم أدرك ذلك بالفعل إلا بعد حدوث الأحداث – حقيقة الاختمار الذى كان سيغير البنية الاجتماعية والسياسية المصرية فى وقت وجيز وبشكل جوهرى للغاية . كان أصدقاؤنا القبط يعتبرون أن نشاط الإخوان المسلمين هو فى المقام الأول تصاعد لنزعة دينية إصلاحية هى خطر على جماعتهم، وكان زميلى أبو ريدة وهو على علاقة بالجامعة العربية يرهقنى بإداناته المبررة فى كثير من الأحيان، مبالغًا بشكل تبسيطى أحيانًا من شأن الصراع الدائر ضد "استعمارين" يبدوان له مرتبطين أحدهما بالآخر: الاستعمار القديم الذى مايزال موجودًا، استعمار الرأسمالية الأوربية والأمريكية الضخمة . والاستعمار الجديد، الأكثر صراحة، وهو استعمار شعب خرج للتو من أفظع المحن ومصمم على الدفاع بأظافره وأسنانه عن عودته لوطن تحرر حديثًا من السيطرة التركية ثم من الانتداب البريطانى، وإن كان عربيًا منذ زمن طويل . ولم يكن فى كل ذلك – مع هذا – أية مظاهر واضحة لما سيسمى فيما بعد بالأصولية.

وكنت سـعيـد الحظ فى أبريل ٥٣ عندمـا التقيت فى Pondichéry "بونديشـيـرى"، حيث كنت أرأس امتحانات البكالوريا ممثلاً للسوربون، مرة أخرى "بمونشـانين"، كان هذا الزاهد الباسم، صاحب العيون حالكة السواد، والحيوية الفائقة، قد جاء من Sit-Sat-Ananda "سيت – سات – أناندا" (الوجود – المعرفة – الغبطة) حيث كان يقيم منذ ثلاث سنوات كنائب لأسقف تامولي، مع راهب بندكتي جاء من كنيسة تابعة لـ So-lesmes "سوليسم" . وبصدفة سعيدة اكتشفت وأنا فى صحبته Mahabalipuram "مهاباليبورام" كما اكتشفت "مهبط القرد"(٢٢) الشهير منحوتًا فى الصخر، وليعرفنى على كنيسته وليقودنى لبعض المحارب الشهيرة استخدم "مانشاين" سيارة حكومية، وضعها تحت تصرفنا حاكم الأراضى الفرنسية فى الهند(٢٣)، التى قاوم Georges Bi-dault "جورج بيدول" طويلاً الاستسلام لاستردادها من قبل الجمهورية الهندية الناشئة، تلك الجمهورية التى فرضت على القطاع الفرنسى تعقيدات جمركية عدة لتعجل بالأمر، إلى حد قطع التليفون والكهرباء عنا.

وحكيت لابنى الأصغر فى خطاب طويل عن رحلتنا فى الصباح المضىء، ووصفت له الطريق المزدحمة بعربات اليد التى تجرها درابين صغيرة، وقلت له كيف أننى كنت أتمنى الانغماس فى هذا الجو لتحليل التداخل الرفيع بين الألوان والروائح، وإن كانت سيول من تساؤلات "مونشانين" الملحة لم تكف عن إرجاعى لفرنسا . كان قادرًا على تلاوة آيات كاملة من "الباغات جيتا"، وكان يحفظ عن ظهر قلب "بارك الصغيرة "، وإن كان يلوم الأوربيين الذين يعيشون هنا دون تعلم اللغة التامولية، وهى لغة مقدسة قديمة مليئة بشاعرية رائعة . وأطلعنى على خلافاته مع "آلان دانيلو" عبر الرسائل المتبادلة بينهما، وكان "دانيلو" فى ذلك الحين بمثابة البرهمانى الشرفى فى دلهى، وإن سألنى خاصة بلا كلل عن سارتر "وباتاى"، وسألنى خاصة عن ماسينيون وعن سلوكه منذ قطيعته مع "موريه".

وفى Childambaram "شيلدامباراتم" كانت نحوت أبواب معبد "سيفا" الكبيرة تمثل الحركات الثمانمائة لشعائر الرقصة المقدسة، وفى الساحات الداخلية كان بعض الزهاد الملتحين ينتظرون، وقد غطوا أنفسهم بالرماد، أن يضع كل مؤمن حبة أرز فى وعاء تحت أقدامهم . دخلنا عراة الصدر والأقدام المصلى، حيث كان المؤمنون يغطون

صورة الآلهة بالزهور، التى توزع بعد ذلك عليهم باعتبارها سر القربان المقدس . أما الشراب المقدس فكان عبارة عن زيت ولبن جوز الهند . وكان المصلون يمسكون بأيدى بعضهم البعض حول النار المقدسة (التى شبهها "مونشاتين" بالطبع بالروح المقدس) التى يتصاعد لهيبها على شكل دائرة، ويمسحون بها الصينية التى يحترق فيها البخور. كان كل شىء هنا يبدو بعيداً تماماً عن التوحيد الخالص، وإن كان بإمكان ماسينيون، الشديد الإعجاب بغاندى تبين فى لعبة الرموز هذه تأملاً ؛ ولذا أهدينا إليه لحظات الإحساس الشديد للغاية هذه (٢٤).

وبعد ذلك بثلاث سنوات التقيت بماسينيون – قبيل سفرى فى جولة ألقى خلالها محاضرات بتكليف من الرابطة الفرنسية، فى محطة "الانفاليد" – الذى جاء ليسلمنى سلسلة من الرسائل الموجهة للعديد من دعاة الاستقلال المالجاش . وكانت مهمتى هذه حساسة خاصة أننى دللت هناك من قبل مضيفين غير واعين لوضعهم، سعداء بشرنقة الحياة "الكولونيالية" الناعمة . وبالرغم من هذا فقد استطعت فى **Tamatave** "تامتاف" أن أتحدث بحرية كبيرة أثناء رحلة بحرية، مع سكرتير عام، مكلف بأعمال العمدة، رأى بنفاذ بصيرته غفلة العديد من مواطنينا الذين كانوا يعيشون فى الجزيرة الكبيرة وكأنهم فى إجازة دائمة، ولا يرون إلا حمام السباحة، وملعب التنس، وركوب الخيل، والرحلات البحرية.

واستمعت مراراً للحديث المكرر عن الانقسامات الداخلية عند الذين نستعمرهم؛ ففى الجزائر كان حنق القبائل على العرب، وفى مدغشقر كان الارتياب الموروث من طرف الساحليين الذين أتوا من أفريقيا فى "الهوفا" **Hovas** الأندونيسيين الأصل، وإن كانت الانقسامات الداخلية تميل إلى التضاؤل فى مواجهة القامع، وعلمت من صديقة من أيام الصبا، أصبحت راهبة تعلم وتعالج فى أعماق الأدغال، بالأحقاد المستديمة التى أثارها فى كل أنحاء الجزيرة القمع الوحشى للثورات الكبرى الأولى فى عام ١٩٤٧.

وكانت لى وقفة قصيرة فى كينيا التى كانت ما تزال بريطانية، فى برنامج عودتى. وبجوار الحديقة حيث كنا ندور ببطء فى عربة مصفحة حول أسود صغيرة لطيفة تلعب

بجوار آبائها النائمين، بدا لى أن التفرقة العنصرية قد ازدادت عنفًا منذ ثورة الماوماو، ولم يكن مسموحًا بالوجود فى أحياء وسط المدينة إلا للسود الذين هم فى خدمة البيض(٢٥)، وفى الطريق من نيروبى للقاهرة، دعانى القبطان إلى قضاء بعض الوقت فى مقعد مثير على سطح الباخرة . وفى ضوء القمر ظهرت بوضوح البحيرات الكبرى والنيل السودانى . وفى مصر حيث جعل إعلان ناصر لتأميم القناة الذين عرفتهم فيما مضى شديدى الثقة فى أنفسهم، جعلهم يخشون ما هو أسوأ، لقد بات من استضافونى بالأمس يشكون مما أصاب ملكياتهم العقارية على أيدى "الثورة" ومما نال من توظيفهم الهادئ لرءوس أموالهم (٢٦).

وفى أبريل ١٩٦٦ وجدت نفسى فى الجزائر العاصمة، لأقيم هذه المرة امتحانات جامعة لم تقطع بعد كل علاقاتها بفرنسا . وفى هذه الأمسية دعا أحد ضيوف الصديق **André Mandouze** "أندرية ماندوز"، وهو موظف بالسفارة لنوع من الاتحاد الإسلامى – المسيحى" وهو كما هو واضح اتحاد دفاعى، ولهذا فهو عدائى بالنسبة للتجمعات الأخرى، ولتدعيم اقتراحه، ادعى، بدافع الاستغلال – انتماءه لماسينيون، الذى كان قد غادرنا منذ أربع سنوات والذى اتضح لنا أكثر من أى وقت مضى أنه لايعوض . ولمواجهة هذا التشويه الخبيث لفكرة كان علىّ التسلح بجدل قوى، وكان هذا موضوعًا دقيقًا آخر أتيحت لى الفرصة مرارًا للحديث فيه مع **Jacques Berque** "جاك بيرك" فى الرباط على سبيل المثال فى أبريل سنة ٦٣ (٢٧) أو فى مطار تونس فى أحد أيام الأحد من شهر أبريل سنة ٦٧، حيث استغرقنا فى الحديث إلى الحد الذى اضطرت فيه إحدى المضيفات أن تأتى لتصحب "الأستاذين الباريسيين" اللذين تسبب سهوهما فى تأخير إقلاع الطائرة النفاثة الفرنسية . كنا نتناقش بالطبع فى شأن شمال أفريقيا والشرق الأدنى بلهجة أقل وجدانية وتنبوئية عن تلك التى كان يستخدمها عادة أستاذنا وصديقنا المشترك، ولكن كيف كان لماسينيون ألا يكون حاضرًا فى خلفية كل كلامنا تقريبًا؟

وبعد أربع سنوات، فى ٢٧ مارس ٧١، ها هو يستحضر بحرارة كبيرة، فى شارع **"Archives"** الأرشيف فى منزل **André Delmas** "أندريه دلماس و" **Marcelle Fonfreide** "مارسيل مونفريد، بسبب النقاش الذى دار سنة ٤٤ حول الخطيئة، والذى كنت قد

أعدت نشرة في Nouveau Commerce "التبادل الجديد" . وتساءلنا بالذات عن نظرية "البدلية" الروحية وتطبيقها عند ماسينيون، كما تساءلنا عن المكانة التي كانت تحتلها- عند هذا الشفيع الدائم لسادوم والمصر على خلاصها- امرأة غريبة جداً من حيث الظاهر على رؤيته العالم، هي الملكة مارى أنطوانيت التي رفعها أو كاد يرفعها إلى مصاف الشهيدة القديسة.

ومن مدة أقرب كثيراً، سعدت بلقاء "مارسيل فونتريد" مرة أخرى في اجتماعات الجمعية العامة لجمعية، هدفها الأساسي الحفاظ على سلامة ذكرى شخصية كبيرة بدأت تتلاشى ويصيبها التشويه، إذ باتوا نادرين هؤلاء الشهود الذين حظوا بلقاء لويس ماسينيون وهو في أوجه، وبمعرفة قدرته على الحب، ومخزون الولاء لديه الذي لا ينضب، والذين شعروا أحياناً أيضاً بصرامته الحاسمة وهي تصيبهم كالمقصلة، تلك الصرامة التي سمحت لنفسي بالتذكير بها في Cerisy "سيريزيه" في أغسطس سنة ٩٠ ، في هذه الندوة التي أقيمت في هذا الصيف عن معلمنا وصديقنا، والذي تمدني صورته اليوم بنتيجة تنسجم وواحدة من المراحل ذات الدلالة المكونة لملحمة الذكريات الطويلة هذه . كانت أحاديثنا تدور بالفعل في الدور الأول من القصر، وكثيراً ما كنت- بينما يتناولون تصوف الصحراء اللاسع- أتفقد مكتبة الدور الأرضي، في الوقت نفسه الذي كان فيه متخصصون في "المادية الحديثة" يذكرون تجاوزات الماركيز Donatien de Sade "دونتيان دى ساد" المثيرة، وهياج "جورج باتاى" "السوداوى" كما كان يفعل آخرون من أمثالهم في عام ٤٤ عند "موريه".

الهوامش

(١) وفضلاً عن أحاديثى الودية مع عمال وصغار موظفى "Belleville" "بيلفيل" كنت أتطوع لإعطاء دروسًا مجانية فى اللغة الفرنسية لمهاجرين روس كما سيفعل ماسينيون فيما بعد بالنسبة لبعض المغاربة.

(٢) ومن المعروف الدور الذى كان ينسبه خاصة للسينوية (نسبة للفيلسوف المسلم ابن سينا) فى تكوين فكر "دنس سكوت" ، وأهمية التيار الرشدى بالنسبة للغرب اللاتينى.

(٣) لم يكن الكوزى يقرأ القرآن إلا فى ترجمة القرن الثانى عشر اللاتينية، التى أشرف عليها Pierre le Vénérable ، رئيس دير Cluny" كلونى" ومحتضن إبيلار الذى كان هو نفسه، فى "Conférences محاضراته التى أعد ترجمتها وتقديمها فى Editions du Cerf, Paris 1993، يقيم حوارًا بين يهودى ومسيحى من جهة وفيلسوف من جهة أخرى، يزعم أنه ابن لإسماعيل وأن عملية الطهارة قد أجريت له، وإن كان جاهلاً بشكل عجيب بالقرآن ولا يبرهن على مقولاته إلا بالعلل و "بالطبيعة". ونحن نعلم أن من غوى Héloise"هيلوويز" قد حلم مدة، وهو المتهم بجرأته فى المسائل اللاهوتية باللجوء إلى البلاد الإسلامية التى رآها أكثر ترحيبًا به من البلاد المسيحية .

(٤) كتب عن "فردى" لولعه بالموسيقى، صفحات مفعمة بالحرارة، ومتبينًا أمورا غامضة لم يفصح عنها عند "جول فيرن" **Jules Verne** نزع عنه أغشيته الخارجية المتفق عليها. إنما أعجب الأمور بالنسبة له، فهو إيمانه الطفولى الذى يرجع لمرحلة اشتراكة فى إنشاء الترانيم، والذى سبب له عذابات كبيرة، عندما وقف فى سن متأخرة، وهو لاهوتى مستجد، على اعتراضات قديمة للغاية على التلقى الامتثالى للمعتقدات .

(٥) بل رأينا "جان فال " نفسه فى عام ٤١ والذى بلغت به الهشاشة حد فقدان الوعى. وهو الآتى من Drancy " درينسى" والذى اعتاد المجئ من زمن، يحدثنا عن هيدجر قبل أن يذهب لليون، ثم إلى المغرب والولايات المتحدة .

(٦) لم نكن بالطبع نعرف شيئًا عن معسكرات الموت، وإن كنا لا نجهل بالطبع لا أوضاع اليهود الفظيعة ولا ألاعيب المعارك الدامية الجارية، ومع ذلك فبفضل " Antigone " "أنتيجون"Anouilh " أنويى، و Soulier de Satin "حذاء الشيطان" لـ Claudel " كلوديل، و les Mouches "ذباب" سارتر وروايته Huis-clos" "الأبواب المغلقة"، فضلاً عن الموسيقى والرقص والسينما، كان الموسم الباريسى مع ألمع المواسم .

(٧) وبموازاة لقاءات السبت التى كان يقيمها "موريه" لابد من الإشارة لعمل Marie-Madelaine "مارى مادلين" فى باريس، فى سنوات الحرب هذه وفى السنوات التالية للحرب مباشرة، إذ إن ماسينيون قد شارك فيها أيضًا فى قصر "La Brie" "لابريه"؛ حيث كانت أعمال المقاومة تستتر وراء ستار اللقاءات الثقافية، قبل أن تستقل هذه الأخيرة تمامًا لتنتهى فى آخر المطاف فى مدرسة "Wahl" "فال" الفسفية.

(٨) لما كان اسمي سبق في الترتيب الأبجدي اسمي عضوي "اللجنة المشرفة" الآخرين، فقد لعبت في البداية دوراً ثانوياً بين شخصيتين قويتين، تخليت عنه طواعية بدءاً من الفصل الثاني من عام لـBrice Parain " برايس باران، لأنضم لكل من Burgelin " بورجلان ، و Hyppolite " هيبوليت" ، و Losski " لوسكي" و Marcel " "مارسيل" للجنة القراءة التي لم تكن تنعقد أبداً، إذ كان كل شيء يتم بالاتصال التليفوني أو باللقاءات الثنائية .

(٩) كان مسيحيون من طوائف مختلفة يجدون أنفسهم في روح "أوريجين" و "كلوديل" وفقًا لما جاء في الافتتاحية الأولى من مجلة " الله حي"، بينما كان المساهمون الآخرون يتواجدون فيها بالقدر الذي كانوا يرون به أن المسيحية "دين قد طبع العالم بطابعه منذ عشرين قرنًا، وإذ لم يكن الجزويتي "جان دانيلو يشارك في اللجنتين، فقد كان أساسيًا فيما يخص البحث عن مقالات للمجلة، والانتقاء من بينها، فضلاً عن أنه كان كاتم أسرار " موريه " المفضل، والذي تحكم في ضميره لمدة مما جعل له حضوراً قويًا في محتويات المجلة.

(١٠) اضطرEmmanuel Mounier" إيمانويل مونييه"، وهو ما تكشف عنه رسائله لجاك مريتان، أن يتفاوض طويلاً وأن يراوغ قليلاً ليتجنب تطبيق هذا الشرط غير المكتوب على مجلة "الروح".

(١١) تزوج طه حسين من عمة Michel Tournier" ميشيل تورنييه" (تلميذي في ليسيه باستير عام ٤١) وحصل على الدكتوراه من السوربون عام ١٩١٨ عن رسالة عن ابن خلدون، وأصبح عميداً ورئيساً للجامعة عدة مرات، أضرت جرأته التحديثية (قبل التحاق البنات بجامعة الإسكندرية بدأ من عام ٤٢) كثيًرا بابن الفلاح الصعيدي، الذي فقد البصر وهو في الثالثة من عمره، والذي تعلم في الأزهر، وأصبح واحدا من أحسن الكتاب العرب في عصره (ظهرت ترجمة كتابه الأيام في باريس عام ٤٧).

(١٢) كانت قناة السويس أشبه بدولة داخل دولة، ولم تستطع الأسرة الألبانية العثمانية مقاومة الاستعمار المتزايد بشكل فعال، ذلك الاستعمار الذي كانت آثاره محسوسة في منتصف هذا القرن .

(١٣) كان اسم قائمة الأكل عندما استقبلتني هذه السيدة للمرة الثانية مع مهندسي تعدين كانوا يبحثون " السباق الفرنسي – الألماني هو"الحديد والفحم" بينها ستتناسب كل الأطباق في المرة الثالثة ، وكان الاستقبال على شرف ممثلين فرنسيين، وطابع كورنى، وراسين، وموليير.

(١٤) في صباح اليوم التالي وأنا على الجسر الذي كان الخدم السود يتحركون عليه منهمكين في عملية التنظيف الكبرى اكتشفت أشجار صفصاف ضخمة، وحداءات معلقة على أشجار أكالبتوس أيقظتني صرخاتها في الفجر .

(١٥) وهي ابنة لمسيحي من سوريا ولسيدة من ويرتمبورج، وكانت فيللتها الكبيرة على بعد مائتي متر من "عربية"، جرمانية الطابع أكثر مما هي مصرية، وبها تماثيل للملائكة وللعذراء على طراز الباروك، وكانت هي وأختها تستقبلاني كثيراً، ولم تكن تنقصهما لا الموارد المالية ولا ود الناس، وكان لكل منهما تليفون بجوار صحنهما على المائدة، وغالبًا ما كان التليفونان يعملان في الوقت نفسه .

(١٦) كان يكبرني بتسع سنوات، وصديقًا حميمًا لزوجتي، ومولفًا لخمسة عشر كتاباً، منها Poéme de la Sainte Liturgie (Desclée de Brouwer. 1934) "قصيدة في الشعائر المقدسة" أعيد طبعة مرتين، ومؤلف في عام ٦٠ لكتاب جرئ إلى حد كبير "Liberté" de la foi" (Plon) "حرية الإيمان "،لابد من قراءة ما كتبته عنه Claire Luques "كليرلوك" ، "Maurice Zundel, Esquisse pour un portrait (Médiaspoul 1986) "موريس زندل،محاولة رسم بورتريه".

(١٧) كانت زوجته، وهى من أقارب جورج قطاوى، الشديد الإعجاب ببروست، وبـ Jean de Mes-nace "جون دى مسناس" الدومينكانى المتخصص فى العلوم الإيرانية، تنتمى لعائلة الإسكندرية اليهودية، ذات المستوى الثقافى الرفيع للغاية، التى كانت تحتل حينذاك– ومنذ عهد بعيد– مكانة رفيعة فى المجتمع المصرى .

(١٨) أما أنا، فقد صرت أميل – على أثر رحلة قصيرة فى عيد الفصح لطيبة القديمة – للتفسيرات التى تبحث فى معبد الأقصر عن صورة الإنسان ذاتها .

(١٩) التعليم الدينى يلقن لأولاد تتراوح أعمارهم بين ١٤ – ٢٠ عاما يكونون مجموعات صغيرة، حول قاعدة عامود من أعمدة المسجد البسيط، جالسين على السجاجيد، وقد أتوا من كل البلاد الإسلامية، سواء كانوا شراكسة شقر، أو سود من وسط أفريقيا، أو أفغانيين، أو أندونيسيين، وهم يعيشون فى حجرات متقشفة ويعدون طعامهم على مواقد متواضعة، ويبنى حاليًا إلى جواره، مبنى من الرخام، من المفترض من مدرجاته تنافس مدرجات السوربون وإن لم تطرح بعد مسألة إدخال دراسة العلوم الحديثة فيه.

(٢٠) كان البهو الرئيسى، الذى يبلغ طوله عشرة أمتار، ينفتح على صالونات صغيرة ملحقة وعلى حدائق مليئة بأشجار المانجو، والأكالبتوس.

(٢١) بعد ثلاثين عامًا كان يستقطع خلالها من مهياتهم الشهرية مبلغ ادخارى، كانوا يستطيعون شراء فيللا جميلة ناحية **Menton** "مونتون" ليقضوا فيها أيام شيخوختهم.

(٢٢) هى كلمة مؤنثة فى السنسكريتية، مثل الروح فى العبرية، فماء النهر يعنى الحياة وكل أنواع الخصوبة، بينما الفيل هو رمز القوة الهائلة، أما القرد فهو الذى يعطى للصورة لمحة السخرية.

(٢٣) Pondichéry "بوندشيرى"، و Karicial "كاريكال"، و Yanon "يانون"، و Mahé "ماهية"، و Chandernagor "شاندرناجور"، هى صلوات فى شكل أغانٍ ترجمها مغنٍ فى ذلك الحين ترجمة متحررة.

(٢٤) سأرى بعد ذلك، فى إحدى الجولات التى لم يصطحبنى فيها "مونشانين" فى "تانجور" الكنائس المقلدة للطراز القوطى، والمساجد البيضاء حيث يصلى المسلمون الذين يضعون على رءوسهم طرابيش سوداء، وهم تجار أثرياء جاءوا من أفغانستان، ومن إيران أو من بين النهرين، ثم رأيت فى "كوشين" المعبدين، والأبيض يخص المهاجرين، والأسود يخص الذين اعتنقوا اليهودية.

(٢٥) كانت قاعات السينما مقسمة إلى ثلاث مناطق متدرجة الأسعار، كانت الدرجة المتوسطة للآسيويين، الصينيين والهنود معًا، تتوسط درجتى الأوروبيين والأفريقيين، أما الإسماعيلية وهم أتباع أغاخان فكانوا يكونون مجتمعًا منعزلاً يبدو عليه الازدهار.

(٢٦) لم يكن لأحد أن يتصور – على الأقل المحيطين بنا – أن إسرائيل ستحتل سيناء فى أقل من ستة أشهر، وأن المدرعات الفرنسية والإنجليزية ستنزل من السفن فى بورسعيد (لترحل عنها بشكل مثير للشفقة بناء على الإيعاز المشترك من قبل "القوتين العظميين" اللتين لا تتمنيان اشتعالاً عالميًا) .

(٢٧) عند أحد المرموقين من أصدقائه الذى يجيد اللغتين، وإن كان زميلى أراد إرضاءه بأن تحدث باللغة العربية فقط، ربما كان ذلك لأنه أراد إثبات مرة أخرى تمكنه من اللغة التى كان يستخدمها منذ طفولته، وينطقها أفضل مما كان يفعل ماسينيون، ولكن ما أهمية طريقة النطق بالقياس للتواصل العميق مع أعماق معانى الكلمات، ذلك التواصل الذى تشهد عليه حياة بأكملها وإنتاج بأكمله.

ببليوجرافيا

قام يواقيم مبارك بحصر لكتابات لويس ماسينيون ، والتى استطاع مراجعة جزء كبير منها قبل وفاته، لتكون بمثابة المقدمة لكتابه :

Pentalogie islamo-chrtienne, t. 1: L'oeuvre de Louis Massignon, Beyrouth, Editions du Cénacle Libanais, 1972) .

وتحيل الأرقام المكتوبة بين قوسين فى كل ما يلى إلى النظام المرجعى الذى وضعه مبارك لكتابه هذا.

وليس الهدف من الببليوغرافيا التى نقدمها هنا أن تكون بديلة لهذا العمل، الذى مازال حتى الآن مفيداً جداً بالرغم من مرور السنين، إنما الهدف منها استكمال هذا العمل، لكونها تعرفنا بقدر المستطاع بالوضع الحالى لإصدارات أعمال لويس ماسينيون وللدراسات التى قامت عليها، وبالرغم من هذا فليس بإمكاننا زعم تقديم حصر شامل.

إلا أننا حاولنا، بالقدر الذى أتاحته إمكانياتنا، تجميع أقصى قدر ممكن من المعلومات المتفرقة حتى الآن، بفكرة أن مثل هذا الحصر بإمكانه أن يكون مفيداً لا لمعرفة ماسينيون وعمله فحسب، وإنما للقيام بأبحاث لاحقة تؤكد إما أنها امتداد لهذا العمل أو أنها تجاوز نقدى له.

وتلت عمل مبارك، التوجهات الببليوجرافية التى قدمها كل من "جى هاربينى" :

Guy Harpigny, Islam et Christianisme selon Louis Massignon, Louvain-La-Neuve, HomReligiosus n° 6, 1981,

و "ايريك أ. أريكسين "

Eric O. Eriksen, Holy Land Review, n° spécial Louis Massignon, vol. XI/ 1991,

وكذلك "كريستيان ديتريمو" **Christian Destremeau** و "جان مونسيلون" **Jean Moncelon** في نهاية دراستهما البيوغرافية (***Massignon***, **Paris, Plon, 1994**) والتي بالإمكان أن تكون هي أيضًا مفيدة للغاية، كما أننا نذكر مراجع ثانوية لم نر في كل الحالات جدوى معاودة ثبتها، ولنذكر أخيراً أن خير وسيلة للوقوف على الجديد "الماسينيوي"، ما زالت هي متابعة الإصدارات المنتظمة لـ

Bulletin de l'Association des Amis de Louis Massignon (127, rue Notre Dame des Champs. 75016, Paris).

أعمال لويس ماسينيون

لن نذكر هنا إلا الإصدارات اللاحقة على إصدارات عام ١٩٧٣، والتى لم يذكرها مبارك فى حصره، والمراجع هنا تقدم حسب الترتيب الزمني لصدورها.

* إعادة نشر رسالته التى صدر فى ١٩٢٢ (1.1.22.1)، مصححة ومكملة، تحت عنوان :

La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallâj, 4vol., Paris, éd. N.R.F. Gallimard, Coll. Bibliothéque des Idées, 1975; (أعيد طبعها فى ١٩٩١)

[وثمة عروض لهذا الكتاب :

" La grande oeuvre de Louis Massignon, La Passion de Hallâj" (Louis Gardet) In : Le Monde, Paris ,12 décembre 1975; Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, vol. XIII (1977), pp. 447-449 (Georges C. Anawati).

* إعادة طبع فى ١٩٧٥ لـ

Akhbar al-Hallûj, Paris, Librairie philosophique Jacques Vrin, coll. Etudes Musulmanes n° 4, 1957 (vr. 1.1.36.1).

* ترجمة لـ

Husayn Mansâr Hallâj, *Diwan, précédé d'une introduction sur la vie de Hallaj,* Paris, Le Seuil,1981, rééd. Format poche, Paris, Seuil, coll. Points Sagesse, 1992 (cf. 1.1.31.1 et 1.1.55.3).

* محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ إلى ٢٤ أبريل ١٩١٣)، (انظر **5.1.4 , 1.1.12.3**) تحقيق : زينب محمود الخضيرى، تصدير، إبراهيم مدكور، القاهرة، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، سلسلة نصوص عربية و دراسات إسلامية عدد ٢٢، ١٩٨٣ .

* Examen du "Présent de l'homme lettré" par Abdallah Ibn Al-Torjoman, suivant la traduction francaise parue dans la revue de l'Histoire des Religions, 1886, tome XII, éd. Daniel Massignon, Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, collection "Studi arabo-islamici del PISAI" n° 5, 1992.

ظهرت عدة عروض لهذا العمل خاصة فى :

Les Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, vol. XXI (1993), pp. 618-619 (J.-P. Lachése); Islamochristiana, vol. XIX (1993), pp. 322-338 (J. Jomier); et La Revue Thomiste, vol. XCIII/2 (1993), pp. 331-333 (J. Jomier)].

* Tableau géographique du Maroc dans les quinze premières années du XVIe siécle, d'après Léon L'Africain, Frankfurt-am-Main, Institut fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften /Johann-Wolfgang Goethe Universitat, 1993.

إعادة طبع لطبعة ١٩٠٦ وانظر(1.1.06.1)

* Les trois prières d'Abraham, éd. Daniel Massignon, Paris, Le Cerf, Coll. Patrimoines, 1997.

* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (1922), 3 éd., Paris Le Cerf, coll. Patrimoines, 1999

إعادة نشر للطبعة الثانية (١٩٥٤)(1.1.22.7-8) ويجب عدم خلط هذه الطبعة مع إعادة طبع طبعة ١٩٥٤ فى ١٩٦٨].

مجموعات المقالات وإعادة طبع المستلات

* Parole donnée, précédé d'entretiens avec Vincent-Mansour Monteil, éd. V.-M. Monteil, Paris, éd. Julliard, 1962; rééd. format poche, Paris, éd. 10/18, 1970; 3 éd. Paris, Seuil, 1983.

٢١ مقالة للويس ماسينيون جمعها ف. م. مونتيل والمؤلف وله ترجمة إيطالية بعنوان :

Parole data, trad. Augusto Comba et Claudia Maria Tresso, Milan, éd. Adelphi,1995.

* Opera Minora, éd. Youakim Moubarac, Centre d'Etudes Dar El-Salam, Beyrouth, Dar al-Maaref, coll. Recherches et documents, 1963 rééd. Paris, Presses Universitaires de France 1969

النصوص جمعها وصنفها يواقيم مبارك في ثلاثة أجزاء (الجزء الرابع المعلن عنه لم يظهر) وهو أكمل جمع لمقالات لويس ماسينيون، وهو يضم أكثر من مائة عنوان. والتصنيف فيه حسب الموضوع.

* L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire (1.1.27.2; cf.4 2.4), Paris, Le Nouveau Commerce, cahier n° 52, 1982.

* Mystique et continence en Islam" (1.1.51.1), in : Mystique, sexualité et continence, Paris, Desclée et Brouwer, 1990.

* Les penseurs iraniens et l'essor de la civilisation arabe" (1.1.51.2), in : Louis Massignon, René Grousset et Henri Massé (éds), L'âme de l'Iran.

أعيد نشر الكتاب في Paris, Albin Michel, 1990.

* تصدير (2.2.26) لكتاب :

Fouad Rouhani, Traduction du Livre divin (Ilahi-namé) de Fariddudine Attar.

أعيد نشره في Paris, Albin Michel coll. Spiritualités Vivantes, 1990.

* En Islam Jardins et Mosquées (rééd. de 1.2.3), Le Nouveau Commerce, Paris, cahier 50/51, 1994.

يحتوى على ثلاثة نصوص أذيعت فى راديو باريس فى ١٩٣٩ :

Jardins et Mosquée", " L'Arabesque", " Le Coran" (cf 1.1.39.3)

* تصدير (6.1.38) لكتاب :

Mohammed Iqbal, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch.

أعيد نشره فى Paris, A. Maisonneuve, 1989.

وهى إعادة نشر الطبعة الأولى (والتى ذكرها يواقيم مبارك دون إعطاء بياناتها) :

Paris, Adrien Maisonneuve, 1955).

* Sur l'Islam, Paris, éd. de l'Herne, coll. Confidences, 1995. "Cahier de l'Herne"

إعادة طبع للنصوص التى جمعت فى نهاية عدد Les Cahiers de l'Herne
المخصص للويس ماسينيون والذى ظهر فى ١٩٧٠ .

Valeur de la parole humaine en tant que témoignage" (1.1.51.4) " L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire" (1.1.27.2), " Le Coran " (39.1.1. مقتطف من L'Umma et ses synonymes :notion de la communauté en Islam " (1.146.7), " El- Hallâj, mystique de l'Islam" " La vie de Hallaj"

و مقتطفات من نصوص البدلية.

* Les Sept Saints Dormants d'Ephése" in La Vie Spirituelle, Paris, (1.1.55.1), Le Cerf, décembre 1997.

* La Guerre Sainte suprême de l'Islam arabe (1.1.59.3), Paris, Fata Morgana, coll. Hermès, 1998.

* Les allusions instigatrices, avec une introduction de Salah Stetié, Paris, Fata Morgana, coll. Hermes, 2000

إعادة طبع لنصوص ماسينيون الثلاثة :

* Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'islam" (1.1.21.1), "Sur l'origine de la miniature persanne" (1.1.36.2) et "Introspection et rétrospection " (1.1.25.3).

ترجمات كتابات ماسينيون

أ) إلى اللغة الإنجليزية :

* "Time in Islamic Thought" (1.1.52.1), in : Man and Time, 3 vol. d'Eranos Jahrbuch, Bollingen Series n° 30, New York, 1948.

* "Salman Pak et les prémices spirituelles de l'islam iranien" (1.1.34.1), trad. ? Unwala, Bombay, 1955 [Vr. Moubarac (1.1.34.1) : "critique de cette trad. Ap. Presse persane Yaghmâ, Téhéran, 2° année, n° 2, Ordibehesht 1328 (avril 1949), pp. 8-10"].

بدون اسم المترجم، انظر مبارك .

* "The passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam (1.1.22.1), par Herbert Mason, Bollingen series n° 98, Princeton, Princeton University Press, 1982.

طبعة مختصرة تنشر فى :

Princeton, Princeton University Press, 1994.

عروض لطبعة ١٩٨٢ فى :

International Journal of Middle- Eastern Studies, vol. XXIX/2 (1997), pp. 280-281 (T. Lawson); Islamochristiana, vol.XXI (1995), pp. 254-255 (A. J. Lane); et Al-Masaq, vol. 8 (1995), pp. 207-209 (A. Kruysh)].

* Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon, trad. et éd. Herbert Mason, Notre-Dame (Ind.), University of Notre-Dame Press, 1989.

يحتوى على ١٩ مقالاً ظهرت فى : [Parole Donnée Opera Minora

* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (1.1.22.8), par Benjamin Clark, Notre-Dame (Ind.), University of Notre-Dame Press, 1997.

ب) إلى اللغة الألمانية :

* "Die Drei Gebete Abrahams" (1.1.49.4) in : Internationale Katholische Zeitschrift "Communio", vol. 4 (1975).

ج) إلى اللغة الإيطالية :

'Giuseppe Rizzardi, Louis Massignon, Antologia di testi Teologici, Quaderni del Seminario-21, Pavie, éd. CdG, 1994.

ترجمة أربعة نصوص لماسينيون متفاوتة الأهمية

د) إلى اللغة الإسبانية :

* "Los metodos de realizacion artistica de los pueblos del islam" (1.1.21.?), trad. E. Garcia Gomez in : Revista de Occident, Madrid, vol. CXIV (déc. 1932).

* "Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz, enterrado en Damieta" (1.1.49.3), trad. E. Garcia Gomez in : Al-Andalus, Madrid, vol. XIV/1 (19?).

* "Nazareth y nostros, Nazarenos (Nasara" (1.1.58.4), trad. E. Garcia Gomez, Finis Terre, Madrid, vol. III/3, nov. 1948.

* "La ciudad de los muertos en el Cairo" (1.1.?8.5), trad. E. Garcia Gomez (dedicados a M. Asin Palacios) in : Al-Andalus, Madrid, vol. XXXIII/ 1, 19?8.

هـ) إلى اللغة البرتغالية :

* " O tempo no Pensamento Islamico, Lisbonne, Cotovia, Libro Oriente, 1997.

ترجمة لمقالات لويس ماسينيون جمعت في

Parole donnée : "Le temps dans la pensée islamique" (1.1.52.1), "Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures, l'arabe et la gréco-latine?" (1.1.43.1 et "L'arithmologie dans la pensée islamique primitive" (1.1.32.2)].

و) إلى اللغة التركية :

* " Esquissse d'une bibliographie qarmate" (1.1.22.10), trad. Mehemed Ali Ayni in : Ilahiyat Fakulktesi Mecmuase, Istanbul, Nisan 1929.

{ وفقًا لمبارك } .

* "Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'islam" (1.1.21.1), trad. Burhan Toprak in : Din ve sana't, istanbul, 1937.

{ وفقًا لمبارك } .

"Comment ramener à une base commune l'étude textuelle des deux cultures, l'arabe et la gréco-latine?" (1.1.43.1),? trad. Burhan Toprak in :Tercume Dergisi n° 37-38, Ankara, 1946.

{ وفقًا لمبارك } ولقد قام أ. ديلاسان بترجمة أخرى هى .

"Arap ve Greko Latinden ibaret olan iki Kultûrun-metin etûdleri müsteruk bir esasa nasil irca edilmeli" in : *Milli-Egitim-Basimevi*, Ankara, 1946.

ز) إلى اللغة العربية:

* "أفريقيا (ماعدا مصر)" (1.1.32.1) ضمن : لويس ماسينيون، ج كامبفمبير، ك. برج، هـ. جيب: "وجهة الإسلام، نظرة في الحركة الحديثة في العالم الإسلامي" ترجمة: محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٣ [وهى ترجمة لكتاب Wither Islam إعداد هـ .أ. ر. جيب، وكانت مساهمة ماسينيون تحمل عنوان :

."Modern Movements in Islam (Africa, excluding Egypt) "

*"خطة الكوفة وشرح خريطتها" (1.1.35.1) ترجمة تقى بن محمد مصبعى فى مجلة "الأسبوع" (كربلاء) ، سبتمبر ١٩٣٨ [وقد ذكره مبارك] ترجمة أعيد طبعها منقحة فى صيدا (لبنان)، مطبعة العرفان، ١٩٤٦؛ الطبعة الثالثة (رديئة) ، النجف، منشورات جمعية منتدى النشر فى النجف الأشراف، ١٩٧٩ (تحقيق كامل سلمان الجبورى).

وثمة ترجمة أخرى لزكى مبارك، القاهرة، الناشر مجهول، بدون تاريخ { ذكره مبارك} .

* "الناصرة ونحن : نصارى" (1.1.48.5)، ضمن :

Sionism in Holy Land, Memorandum officiel des Etats arabes à l'O.N.U, Paris, sept. 1948, doc. VII.

[ترجمة ذكرها مبارك]

* "قيمة الكلمة الإنسانية كشهادة" (1.1.51.4) ، ترجمة : ألبرت حوراني ضمن : "ثلاثاء دار السلام"، القاهرة، دار السلام، مطبعة كوستا تسوماس، ١٩٥١.

* "الزمان في الفكر الإسلامي" (1.1.52.1) ترجمة : شعبان بركات، ضمن : مجلة "الآداب" (بيروت) أغسطس ١٩٥٢، العدد الثامن.

* "سلمان الفارسي والبواكير الروحانية للإسلام فى إيران"، (1.1.34.1) ترجمة : عبد الرحمن بدوى، ضمن : عبد الرحمن بدوى، "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة؛ الطبعة الثانية المنقحة : القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤؛ الطبعة الثالثة، القاهرة، دار سيناء للنشر، ١٩٩٥.

* "دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام"، (1.1.46.3) ترجمة : عبد الرحمن بدوى، ضمن : عبد الرحمن بدوى، "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة ، الطبعة الثانية المنقحة : القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤؛ الطبعة الثالثة، القاهرة، دار سيناء للنشر، ١٩٩٥.

* "المباهلة بين النبى ونصارى نجران" (1.1.43.2) ترجمة : عبد الرحمن بدوى، ضمن : عبد الرحمن بدوى، "شخصيات قلقة في الإسلام"، القاهرة؛ الطبعة الثانية المنقحة: القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤؛ الطبعة الثالثة، القاهرة، دار سيناء للنشر، ١٩٩٥ .

* "الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية" (1.1.48.1)، ترجمة : عبد الرحمن بدوى، ضمن : عبد الرحمن بدوى، "الإنسان الكامل فى الإسلام"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، سلسلة دراسات إسلامية، الجزء الحادى عشر، ١٩٥٠؛ أعيد طبعه فى الكويت، وكالة المطبوعات، سلسلة دراسات إسلامية، ١٩٧٢؛ الطبعة الثالثة : القاهرة، دار سيناء للنشر، ١٩٩٦ .

توجد ترجمة أخرى لميشيل حايك بعنوان "الإنسان الكامل وميزاته النشورية فى الإسلام" ضمن: مجلة المشرق (بيروت)، العدد ٥٢/٢ (١٩٥٨)، ص ١٢٩ إلى ص ١٥٥

* "العرب، حوار بين جاك بيرك ولويس ماسينيون" (1.1.60.2)، ترجمة في "الفكر" (تونس) و "علم" (الرباط) { ذكرهما مبارك } .

* "تعليقات على لهجة بغداد العربية" (1.1.12.1) ترجمة : أكرم فاضل، بغداد، وزارة الثقافة والإرشاد، المكتبة الفلكلورية، العدد ٢ ، ١٩٦٢ .

* "تصوف" (و هو مقال فى الطبعة الأولى لدائرة المعارف الإسلامية، ليدن (1.1.27.26) ترجمة : إبراهيم زكى خورشيد ضمن "لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق"، الإسلام والتصوف، القاهرة، مطبعة دار الشعب، ١٩٧٩، أعيد طبعه فى بيروت، دار الكتاب اللبنانى / مكتبة المدرسة، بسلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية، العدد ١٦ ، ١٩٦٢ .

* "خطط البصرة وبغداد"، ترجمة وتعليق إبراهيم السمرائى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ شملت الترجمة ثلاث دراسات لماسينيون : "شرح خطة البصرة (1.1.54.3) ؛ و"بغداد وخطتها فى العصور الوسطى: مصدران جديدان " (1.1.10.14) و "أولياء الله مدفونون فى بغداد" (1.1.10.4) .

* "فلسطين والسلام في العدل" (1.1.48.7) ترجمة : حسن الشامى، ضمن "الكرمل (نيقوسيا)، العدد ٢٦، ١٩٨٧.

و) إلى اللغة الفارسية:

* منصور الحلاج وطوس جرخدار شاركوذا شيتاو (1.1.46.3) بقلم : عبد الغفور رووان فرهادى كابولى ، كابول، ١٩٥١، طبعة مصورة باريس ١٩٥٢ .

* سلمان باك ونخستين شكوفائي معنويت إسلام إيران، (1.1.34.1) بقلم : على شريعتى، مع مقدمتين، الأولى لعلى شريعتى نفسه، والثانية لعبد الرحمن بدوى، مع سيرته بقلم هنرى كوربان، طهران، طبعة طوس، ١٣٤٤ هـ / ١٩٦٥ .

* دراسة عن المنحنى الشخصى للحلاج: حالة الحلاج (1.1.46.3) بقلم على شريعتى، لم تنشر.

المراسلات

* La jeunesse de Louis Massignon à travers une amitié : Henri Maspéro" Louis Massignon, Cahier de l'Herne, Paris, éd. de l'Herne, 1970.

منقتطفات من رسائل لويس ماسينيون لهنري ماسبيرو، جمعتها "هيلين ماسبيرو".

Hélene Maspero

* Correspondance Claudel-Massignon (présentée par Michel Malicet), Paris, Desclée De Brower, 1973.

* Jean-Marie Merigoux, " La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak" in: La vie spirituelle, Paris, n° 620 (mai-juin 1977), pp. 434-443.

عن الرسائل المتبادلة بين الأب آنستاس – ماري Anastase - Marie الكرميلي ولويس ماسينيون.

* La correspondance entre Max Van Berchem et Louis Massignon (éd. Michel Vycichl), Leiden, E. J. Brill, 1980.

* Six Lettres de Louis Massignon à Martin Buber présentées par Dominique Bourel), Pardés, Paris, éd. J.C. Lattés, n° 2/1985.

* L'hospitalité sacrée, lettres de Louis Massignon à Mary Kahil, présentées par Jacques Keryell, éd. Nouvelle cité, Paris, 1987.

* Jean-Francois Six, L'aventure de l'amour de Dieu, quatre-vingt lettres de Charles de Foucauld à Louis Massignon, Paris, Le Seuil, 1993.

* Lettre inédite de Louis Massignon à Catherine Pozzi, datée du 5 mai1931", in: Le Mal (collectif dirigé par Francois L'Yvonnet), Paris, Albin Michel, coll. Question de, 1996.

* رسائل لويس ماسينيون إلى الأب لويس شيخو ، تقديم : كامل هشيمة اليسوعى، فى المشرق، بيروت، الجزء ٤٤/٢ (١٩٧٠).

* فى الذكرى الثلاثين لوفاة لويس ماسينيون (١٩٦٢ – ١٩٩٢) ، بعض رسائل لويس شيخو اليه تقديم : كامل هشيمة اليسوعى، فى " المشرق" بيروت، الجزء ١/٦٧ (١٩٩٣).

كتابات عن لويس ماسينيون
(حسب الترتيب اللغوى والأبجدى)

أولا : باللغة العربية :

* أبو ريان (محمد على) ، « مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون ، وبالنسبة للحلاج خاصة » ضمن : محمد على أبو ريان ، الحركة الصوفية فى الإسلام ، الإسكندرية ، دار المعارف الجامعية ، ١٩٩٤ .

* أمير (أديب) ، « ماسينيون المستشرق والإنسان » ضمن : مجلة «الفكر العربى» بيروت ، العدد ٣١ / ١ ، ١٩٨٣ ، ص ٣٥٠ إلى ص ٣٧٢ .

* بن عبود (محمد) ، « منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الإسلامى » ضمن : « مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، الجزء الأول ، القاهرة . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٨٥ .

* التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) ، « ماسينيون ودارسة التصوف » ضمن : مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد ٤ ، يناير ١٩٩٦ (هى إعادة نشر لمقال سبق نشره فى الذكرى المئوية للويس ماسينيون ، القاهرة ١٩٨٣) .

* الحاج (سياسى سليم) ، « الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا مركز دراسات العالم الإسلامى ، بدون تاريخ (والفصل الخامس فيه يخص ماسينيون) .

* الشيبى (كامل مصطفى) ، تحقيق «ديوان الحلاج» ، الطبعة الأولى ، بغداد ، ١٩٧٣ ؛ الطبعة الثانية مصححة ومنقحة ، بغداد ، دار الآفاق العربية ، ١٩٨٤ ؛ الطبعة الثالثة ، فرنكفورت أم ماين ، دار الجمل ، ١٩٩٠ (وهو يرجع لماسينيون فى المقدمة وإن كان الشيبى يختلف فى بعض المواضع عن طبعة ماسينيون (١-١-٣١-١) .

* صباح (حسنى) ، « خواطر وسوانح وعبر فى إحياء ذكرى مستشرق » ضمن مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، الجزء ٥٩ ، ١٩٨٤ ، العددين ٣ و ٤ ، ص ٤٤٧ إلى ص ٤٦٣ ؛ ص ٦٧٧ إلى ص ٦٩١ .

* عارف (عزيز) ، « مقابسات فى الفلسفة الصوفية » ضمن : مجلة المشرق ، بغداد الجزء ١٢/١٥ (١٩٨٦) (نقد لترجمة ماسينيون لطواسين الحلاج إلى الفرنسية) .

* عطية (أحمد عبد الحليم) . « هذا المستشرق الذى لبس العمامة ودرس الثقافة العربية ، هل كان جاسوساً ضد العرب » ضمن : مجلة الدوحة ، قطر ، سبتمبر ١٩٨٤ .

* عطية (أحمد عبد الحليم) ، « رؤية مستقبلية للقانون الفلسفى العربى ، تقديم وتطوير محاولة ماسينيون » ضمن : مجلة كلية الآداب ، القاهرة ، العدد ٤٨ (١٩٨٧ – ١٩٨٨) .

* العقيقى (نجيب) ، « لويس ماسينيون » ضمن : نجيب العقيقى، المستشرقون ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ ؛ الطبعة الرابعة ، مراجعة ومنقحة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠ (عرض لسيرة وأعمال لويس ماسينيون) .

* قاسم (محمود) « الحلاج ، القرامطة وماسينيون » ضمن : « حوليات دار العلوم » القاهرة ، العدد ٣ (١٩٧٠ – ١٩٧١) .

* محمد (على عبد المعطى) ، « لويس ماسينيون كان محبًا للعرب والمسلمين ، ولم يكن جاسوساً » ضمن : مجلة الدوحة ، قطر ، فبراير ١٩٨٥ (وهو رد على مقال أحمد عبد الحليم عطية الذى سبق ذكره) .

* مدكور (إبراهيم بيومى) ، « لويس ماسينيون » ضمن: إبراهيم بيومى مدكور ، « مع الخالدين ، مجمع اللغة العربية فى عيده الخمسين » ، القاهرة ، مجمع اللغة العربية، ١٩٨١

* مكارم (سامى) ، الحلاج فى ما وراء المعنى والخط واللون ، لندن ، رياض الريس ، بدون تاريخ (دراسة الحلاج مهداة للويس ماسينيون) .

* وازن (عبده) ، إعداد وتقديم ديوان الحلاج ، لبنان / بيروت ، دار الجديد ، ١٩٩٨ (ثمة إحالات عديدة فى الهوامش لأعمال ماسينيون) .

ثانيا : باللغات الأجنبية :

* "Massignon", numéro spécial des Lettres Francaises, Paris, no 959 (15 - 21 Novembre 1962)

(عشرون مساهمة)

* "Hommage à Louis Massignon" in : Revue de la faculté des Lettres de Téhéran, Téhéran, Vol. X/3, décembre 1962 (خمس مقالات)

Mémorial Louis Massignon, Le Caire, Dar El-Salam/ Imprimerie de l'Institut Fransais d'Archéologie Orientale, 1963.

ذكرى لويس ماسينيون ، القاهرة ، دار السلام / مطبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، ١٩٦٣

[٢٢ مقالة بالفرنسية ، و٩ بالعربية ، و٧ مقالات ترجمت من الفرنسية إلى العربية ، مقال عبد الرحمن بدوى الذى أعاد نشره عدة مرات خاصة فى الطبعات المتتالية لكتابة « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، وفى موسعة المستشرقين ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٤] .

* Combats pour L'homme, Centenaire de la naissance de Louis Massignon, Paris, 338 UNESCO, 1983.

[يحتوى بعض مقتطفات من نصوص لماسينيون ، أو من كتابات عنه مع كاتلوج المعرض] .

* الذكرى المئوية للويس ماسينيون فى جامعة القاهرة ، من ١١ إلى ١٣ أكتوبر ١٩٨٣ ، القاهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٤

* Présence de Louis Massignon, Hommages et Témoignages, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987 .

[٤٥ مساهمة بالفرنسية وبعضها بالإنجليزية ، أحدها لألبرت حورانى أعيد نشرها فى مجموعة مقالاته بعنوان :

Islam in European thought, Cambridge, Cambridge University Press, (1991)]

* Dossier " Louis Massignon : hajmme du dialoue des cultures " in : *Horizons Maghrébins, Le droit à la mémoire,* Toulouse, n 14-15, 1989

[٨ مساهمات ونص غير منشور للويس ماسينيون :
"Les maîtres qui ont guidé ma vie "

* *Louis Massignon, Mystique en dialogue,* Paris, Albin Michel, Coll. Question de, n° 90,1992 [٢٥ مساهمة]

Louis Massignon et le dialogue des Cultures, Actes du colloque de l'UNESCO (1992), Paris, Le Cerf, 1996 [٢٢ مساهمة]

* ANAWATI Georges, " Le centenaire de Louis Massignon au Caire " in : Mélanges de *l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales,* vol. XVII (1986).

BAAKLINI Maha, " *L'orientalisme français et l'Islam* : Les approches de l'autre " in: *Les Cahiers de l'Orient,* Paris, n° 2, 1986.

مقال يعتمد على رسالة أعدت فى :
Centre d'Histoire de l'Islam Contemporain, Université de la Sorbonne/ Paris IV].

* BAFFIONI Carmela, " Un convegno in occasione del centenario della nascita di Louis Massignon "in : *Oriente Moderno,* Ravelle, nouvelle série, vol. III/64 (1984).

* BAFFIONI Carmela (ed.), Atti del Convegno sul Centenario della nascita di Louis Massignon, Naples, Istituio Universitaris orientale, 1985.

* BALDICK John, " Massignon : Man of Opposites " In : *Religious Studies,* vol. XXIII/1 (1987).

* BAMMATE Nadjmoudine, " Louis Massignon ", communication au Congrès universel des Croyants (28 Octobre 1963), texte dactylographié, 18 pages.

* BARRAT Denise, " Témoignage sur les témoins : François Mauriac, Jean Amrouche, Louis Massignon, Pierre Emmanuel " in : *Conférences du Cénacle,* Beyrouth, éd. du Cénacle libanais, 1965.

* BASETTI-SANI Giulio, *Louis Massignon, Orientalista cristiano, Vita I pensiero,* Brescia, Editrice Vita et Pensiero, 1971 ;

مترجم إلى الإنجليزية :
Louis Massignon : christian oecumenist, prophet of inter-religious reconciliation, trad. & ed. Allan Harris Cutler, Chicago, Franciscan Herald Press, 1974.

* BASETTI-SANI Giulio, " Louis Massignon e l'origine del sufismo " in : Islam : Storia e Civilta, Naples 2 (1983).

* BASETTI-SANI Giulio, "Louis Massignon, 1883-1962 ,"la vita, il pensiero, Firenze, éd. Alinéa, 1985.

* BASETTI-SANI Giulio, "Louis Massignon, Protagnista del dialogo Islamo-Cristiano, Testimoniante di un amica " in : Quaderani Islamo- Cristiani, Milan, Centro Ambrosiano di documentazione per la religion, n° 3, 1993.

* BAUMER L., " Gastfreundschaft, Stellvertretende Hingabe Verflichtendes Wort, Fürsprache : Louis Massignon (1883-1962), Pilger des Absoluten " in : CIBeDo Beiträge züm Gesprach zwischen Christen und Muslimen, Francfort-amMain, vol. X/1 (1996).

* BORRMANS Maurice, : "Louis Massignon, témoin du dialogue Islamo - Chrétien" in : Euntes Docete, Rome, n° 37, 1984 ; repris in : Se Comprendre, Paris, 30 Octobre 1985 .

BORRMANS Maurice, " L'itinéraire spirituel du père Jean-Mohamed Abd-el-Jalil " in : Esprit et Vie, Paris, 2 juin 1988 (sur la Filiation Spirituelle entre L. M. et le Père Abd el-Jalil).

* BOWEN Harold, " The Nizamiya madrasa and Baghdad Topography " in : Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1928/3.

(المقال يقارن بين عرضي « روبن ليفي » و « لويس ماسينيون » اللذين يختلفان بوضوح بصدد موقع المدرسة النظامية) .

* BREINER B., " Louis Massignon, an Interpretativ essay " in : Newsletter, Center for the study of Islam and Christian Muslim Relations, Birmingham, n° 14 (1985) .

* BUCK Dorothy C., " Mary and the Virgin Heart, a reflection on the Writings of Louis Massignon and Hallâj " in : Sufi, A Journal of Sufism, Londres, n° 24 (1995) .

* CASPAR Robert, " Le Concile et l'Islam " in : Etudes, Paris, n° 324, Janvier1966.

(عن تأثير ماسينيون في الإعداد لإعلانات المجامع الخاصه بالإسلام) .

* CHEVALLIER Dominique, " Renan et Massignon : deux lectures du Coran " in : *Notre Histoire*, Paris, avril 1988.

CORBIN Henry, " Nécrologie : Louis Massignon (1883-1962) " in : Annuaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, vol. 71 (1963-1964).

* CUYPERS Michel, " Une rencontre mystique : 'Ali Chari 'ati et Louis Massignon " in : Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Le Caire, vol. XXI (1993).

* DALL'OGLIO Paolo, " Massignon and gihad in the light of de Foucauld, Al-Hallāj and Gandhi " in : John Donohue & Christan W . Troll (eds.), Faith, Power and Violence, Muslims and Christians in a plural society, past and *present*, Rome, Pontifico Istituto Oriental, 1998 .

* DECOBERT Christian, " Massignon. une parole tendue " in : La Quinzaine littéraire, Paris, 16-31 mai 1987.

* DEGANGE Alain, " Louis Massignon " in : Dictionnaire des philosophes, t. II, Paris, 1984.

DESTREMEAU Chrostoan et MONCELON Jean, Louis Massignon, Paris, Plon, coll. Biographies, 1994.

* DREVET Camille, Massignon et Gandhi, la contagion de la Vérité, Paris, Le Cerf,1967;

مترجم إلى الإيطالية :

Massignon et Gandhi. Il contagion della verita, trad. Guiseppe Cestari, Casale Montferrato (It.), 1985.

* DUCASSE Jean-Pierre, Introduction aux principes épistémologiques de Louis Massignon, Thèse de doctorat dactylographiée, Université de Paris-Nanterre, 1969.

* DE EPALZA Mikel, " Actualidad de Turmeda en la polémica is;lamo-cristiana en Francia " in : Awraq, Madrid, El Instituto de Cooperacion con il Mondo Arabe, vol. XIII (1995).

* ERIKSEN Erik O. (ed.), Holy Land Review, n° spécial sur Louis Massignon, vol.XI (1991).

GRIFFITHS Sidney, " Thomas Merton, Louis Massignon and the Challenge of Islam " in : The Merton Annual, vol.3 (1990).

* GRIFFITHS Sidney, "Sharing the Faith of Abraham, the Credo of Louis Massignon " in : Islam and Christian Muslim Relations, Birmongham, vol. VIII/2 (1997).

* GRIL Denis, " Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon" in : D'u Orient l'autre, vol. 2/ identifications, Paris, CNRS, 1991.

* GUDE Mary-Louise, Louis Massignon, the Crucible of Compassion, Notre-Dame (Ind.), University of Notre-Dame Press, 1996.

* HARPIGNY Guy, La conception de la prophétie de Mohammed selon Louis Massignon,* Travail de théologie présenté en vue de l'obtention du grade de bachelier en théolagie, Tournai, Séminaire épiscopal, dactylographié, 1973.

* HARPIGNY Guy, Islam et christianisme selon Louis Massignon, Louvain- La-Neuve, coll.* Homo Religiosus n° 6, 1981.

* HARPIGNY Guy, " Massignon, l'hospitalité " in : Recherches de science religieuse, t LXXV/1 (1987) .

* HAYEK Michel, " Une interprétation chrétienne de l'islam " in : Bulletin Saint Jean * Baptist, Paris, vol. VI/8 (juin-juillet 1966) .

* HODGSON M.G.S., " Louis Massignon " in : History of religion, n° 3 (1963).

* JOMIER Jacques, " Le centenaire de la naissance du professeur Louis Massignon, sa célébration au Caire (11-12 Octobre 1983) " in : Islamochristiana, Rome, vol. X (1984).

* JOMIER Jacques, " Le professeur Louis Massignon et le dialogue islamo-chretien " in : Bulletin du Secratarius pro non Christianis, Rome, n° 68, 1988.

* KERYELL Jacques, Jardin Donné, Louis Massigon à la recherche de l'Absolu, Paris / Fribourg, Editions Saint-Paul, 1993 .* Paris,

مترجم إلى الإيطالية :

Il Giardino di Dio (con Louis Massignon incontro l'Islam), Bologna, E.M.I., 1997.

* KERYELL jacques (éd.), Louis Massignon et ses Contemporains, Paris, Kar thala, 1997. (٢٤ مساهمة)

KERYELL Jacques (éd.), Louis Massignon au coeur de notre temps, Paris,Karthala,1999. (٢٢ مساهمة)

* LAHBABI Mohamed Aziz, " Gaston Bachelard et Louis Massignon" in : confluent, Paris, n° 28 (février 1963) .

* LANVIN Jean-Pierre, " Louis Massignon et devoir d'hospitalité " in : Non-violence* actualité, Paris, Janvier 1998.

* LAOUST Henri, " Louis Massignon (1883-1962) " in : Muslim World, Washington, n° 54. (1964).

* LASSNER Jacob, " M::ssignon and Baghdad : the Complexities of Growth in an Imperial. City " in : Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leyd, n° 9,1966.

* LAUDE Patrick, Massignon intérieur, Lausanne, L'Age d'Homme, 2201.

* LECOMTE G., " Hommage à Louis Massignon " in : Arabica, n° 10 (1963) .

* LEVI DELLA VIDA Giorgio, " In Memoriam : Louis Massignon (1883-1962) "in: Orient Moderno, Ravelle, n 42 (1962) .

* MADAULE Jacques, " L'hospitalité sacrée " in : Bulletin de la société Paul Claudel Paris, 1988.

* MADKOUR Ibrahim, " Massignon le Mystique " in : Mélanges de L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Le Caire, vol. XI (1972).

* MADKOUR Ibrahim, "Louis Massignon, le grand arabisant" in: Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes Orientales, vol. XVII (1986).

* MASON Herbert, Memoir of a friend : Louis Massignon, Notre Dame, University of Notre - Dame Press, 1988.

مترجم إلى الفرنسية :

Massignon, Chronique d'une amitié, Paris, Desclée de Brower, 1990.

* MASON Herbert, "Reflections on Louis Massignon and his legacy of dialogue" in: *Sufi, A Journal of Sufism*, Londres, n° 20(1994).

* MASON Herbert, (On Massignon Biographia) in: *Maghreb Review*, vol. XX/ (1995).

* MASSIGNON Daniel, "Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis

* Massignon en. 1908" in : *Islamochristiana*, Rom, vol. XIV/1988.

* MASSIGNON Daniel, "J.-K. Huysmans et Louis Massignon" in : A Rebours, n° 52, 1991.

* MONCELON Jean, *Louis Massignon, l'ami de Dieu, thèse* de doctorat dactylographiée, Nanterre, Université de Paris X, 1990.

* MONCELON Jean, (La compassion et le désir de Justice: Léon Bloy et Louis Massignon) in : *Cahier Léon Bloy*, n° I, Janvier 1990.

* Moncelon Jean et DESTREMEAU Christian, *Louis Massignon*, Paris, Plon, coll. Biographies, 1994.

* MONCELON Jean, "Louis Massignon et Henry Corbin" in : *Luqman*, Téhéran, Librairie Samuelian/Maison de l'Iran, vol. XIII/1 (1997).

* MONTEIL Vincent, " Louis Massignon, le cheikh inoubliable (1883- 1962) " in: *Archives de sociologie des religions*, vol. VIII/15 (1963).

* MONTEIL Vincent-Mansour, *Le linceul de feu, Louis Massignon (1883-1962)*, Paris, Vegapress, 1987.

* MORILLON Jean, *Massignon*, Paris, Classiques du XXe siècle, 1964.

(الترجمة العربية لمنى النجار ، لويس ماسينيون ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، سلسلة إعلام الفكر العالمى ، ١٩٨١) .

* MOUBARAC Youakim, Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam, dans les temps modernes et à l'époque contemporaine Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, t. XXII de la Section des sciences religieuses, 1977.

(به العديد من الإحالات لماسينيون الذى يعرض فكره عن الإسلام فى سياق أوسع) .

* MOUTTAPA Jean, *Dieu et* la révolution du dialogue Paris, Albin Michel, 1996

(به فصل عن دور ماسينيون فى تنمية فكرة الحوار بين الأديان)

* NABHANI Kouriba, " Le sens Moderne de l'islam " in Confluent, Paris, n° 28 (Février 1963)

(قراءة نقدية للويس ماسينيون وجاك بيرك)

* NASR Seyyed Hossein, Traditional Islam in the Modern World, Londres, KPI, 1987.

[عنوان الفصل الخامس عشر] :

" In commemoration of Louis Massignon : catholic : scholar, islamist and mystic "

* NWYIA Paul, " Massignon ou une Certaine vision de la langue arabe " in : Studia Islamica, Paris, 1979.

* PIERUNEK Eve et RICHARD Yann (éds.), Louis Massignon et l'Iran, coll. Travaux et Mémoires de l'Instiut d'Etudes Iraniennes n 5, Leuven, Peeters, 2000.

* RIZZARDI Giuseppe, Louis Massignon (1883-1962), Un profilo dell'orientalista cattolico, Milano, Gioassa, 1997 .

* ROCALVE Pierre, " Massignon et le shi'isme " in : Luqmam, Téhéran, Librairie Samueliam / Maison de l'Iran, vol. VII/2 (1991).

مترجم إلى الألمانية :

"Louis Massignon und die Schia " in : Spektrum Iran, vol. V/2 (1992).

* ROCALVE Pierre, Louis Massignon et L'islam, Damas, Institut Francais d'Etudes Arabes, coll. Témoignages et Documents n° 2, 1993.

* ROCALVE Pierre, " Louis Massignon et Henry Corbin in : Luqman, Téhéran, Librairie Samuelian / Maison de L'Iran, vol. X/2 (1994).

* RONDOT Philippe, " En mémoire de Louis Massignon, quelques souvenirs "In: Afrique et Asie modernes, Paris, n 140 (1984).

* ROOTE de W., " Louis Massignon and Duncan Black Macdonald " in : Muslim World, Washigton, 54 (1964).

* SAID Edward W., " Islam, the Philogical Vocation and French Culture : Renan and Massignon " in : Malcom H, Kerr, Islamic Studies, a Tradition and its problems, Malibu, 1980.

* SAMI-ALI (éd.), Hussein Mansour Hallâj. Poèmes, mystiques, trad. et présentés par Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1985; rééd. en format poche, Paris, Albin Michel, coll. Spiritualité, Vivante 1998.

(تختلف هذه الترجمة بوضوح عن الترجمة التى قام بها ماسينيون للديوان ، والتى ينتقدها المترجم بشدة) .

* SANSON Henri, " Le centenaire de Louis Massignon " in : Annuaire de l'Afrique du Nord, Aix en Provence. n 22 (1983).

* SIX Jean-Francois (éd.)' Louis Massignon, Paris, Cahier de l'Herne n° 13, 1970

(٥٨ مساهمة أغلبها إعادة نشر لما سبق نشره)

* TALBI Mohamed, " Louis Massignon, un maitre " in : Confluent, Paris, n 26 (1962).

* WAARDENBURG Jean - Jacques, L'Islam dans le miroir de l'Occident, La Haye, Mouton, 1962;2 éd., 1963.

(وهى رسالة الدكتوره التى وضعت عن الدراسة الابستمولوجية لخمسة مستشرقين فى معالجتهم للإسلام : جولد زيهر ، سنوك هورجرونج ، بيكر ، ماكدونالد ، وماسينيون) .

* WAARDENBURG Jacques, " Louis Massignon, notes for Further research " in : Muslim World, Washington, vol. LVI/3 (1966)

* WAARDENBURG Jacques, " Louis Massignon's study of Religion and Islam. An Essay à propos of his Opera Minora " in : Oriens, Journal of the International Society for Oriental Research, Leyde, vol. 21-22 (1968-1969) .

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميــة ثقافيـة بالدرجــة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلميـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر ألن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى [illegible]
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أش[illegible]
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : [illegible] هويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت . عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومي
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل احمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ – مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ – الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	پول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ – النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار ڤاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ – قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوپرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ – صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي .
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيدنسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : ليس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورب ديڤي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	چوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف اليمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – ساحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنَجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فرديناند دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدراقيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	آرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	روميلو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان روافو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

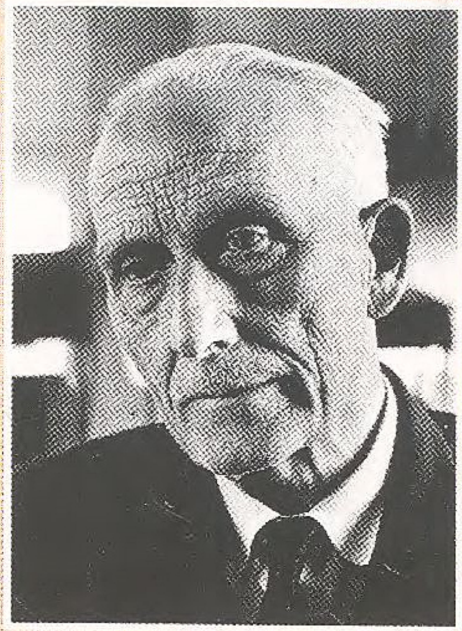
٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى التاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	ديليو. إيوجين كليباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراي	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام في بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالي ساروت	ت : فتحي العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب في إيران جـ٢	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازي الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت في الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية في إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعي
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشاروني
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربيني
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقي	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٢٦٧ – القلم الجرئ	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٢٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٢٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٢٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٢٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٢٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٢٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أميرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٢٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٢٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٢٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٢٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٢٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٢٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٢٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٢٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٢٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢٨٦ – دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٢٨٧ – أغنيات وسوناتات	جون دن	ت : بهاء جاهين
٢٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٢٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٢٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٢٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : زينب محمود الخضيرى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٥٨٥٧ / ٢٠٠٢



Au Coeur de L'Orient

Relectures contemporaines de l'oeuvre de

LOUIS MASSIGNON

Actes du Colloque tenu à l'Université du Caire,
Faculté des Lettres en Collaboration avec
Le Centre Français de Culture et de coopération
13-15 Mars 1999